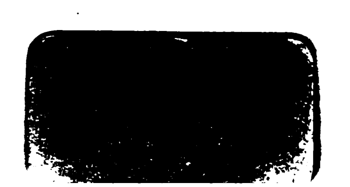








Der Ursprung

der

israelitisch-jüdischen Eschatologie

von

Lic. Dr. **Hugo Greßmann**
Privatdozent a. d. Universität Kiel.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1905.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D Wilhelm Bousset und *D* Hermann Gunkel
ao. Prof. d. Theol. in Göttingen ao. Prof. d. Theol. in Berlin

6. Heft.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Bousset und Eichhorn zur Ehre

Dem Leser und Autor zur Freude

Vorwort.

Mein erster Dank gebührt meinen Lehrern, den Herren Professoren Giesebrecht, Smend und Wellhausen. Die Wahl des Themas, das ich in dem vorliegenden Buch behandle, hat es mit sich gebracht, daß ich ihrer mehr ablehnend als zustimmend gedacht habe. Um so lieber betone ich hier, wie viel ich ihnen schuldig bin. Herr Professor Bousset hat mir nicht nur ein Verständnis des Menschensohnproblems und der Apokalyptik, sondern der Religion überhaupt erschlossen. Daß ich neben ihnen vor allem Herrn Professor Gunkel, dem gegenüber ich bei aller Abhängigkeit im Einzelnen doch im Großen und Ganzen den Anspruch auf Originalität erhebe, als Forscher wie als Herausgeber zu wärmstem Dank verpflichtet bin, wird jeder aus der folgenden Darstellung von selbst erkennen. Sehr wertvoll war mir der persönliche Verkehr mit Herrn Professor Eichhorn, dessen scharfer Blick und nüchternes Urteil mich oft gefördert haben und der es ja durch seine aufrichtige Teilnahme und lautere Mitfreude vermag, Andere grade zu selbstständigem Forschen anzuregen und in ihrer Selbständigkeit zu stärken. Im Übrigen bin ich bestrebt gewesen, überall die Namen derer zu nennen, von denen ich direkt oder indirekt gelernt habe. Eine Ausnahme habe ich nur bei guten Übersetzungen gemacht, die ich stillschweigend benutzt habe, wo immer ich sie fand. Ich weiß sehr wohl, daß ich vielfach von Mitarbeitern und Vorgängern abhängig bin, und habe mich gern bemüht, ihnen zu geben, was sie für sich beanspruchen können. Denn das, was ich wirklich und völlig mein Eigen nenne, ist nicht das Einzelne, sondern das Ganze.

Kiel. **Hugo Greßmann.**



Inhaltsangabe.

Einleitung.

§ 1. Der Begriff der Eschatologie und die Begrenzung des Themas.

Eschatologie heißt die Wissenschaft von den letzten Dingen (אַחֲרִית, *τὰ ἔσχατα*, de novissimis). Unter diesem Namen faßte man früher alle die Anschauungen zusammen, die vom Ende — sei es des Einzelnen, sei es der ganzen Welt — handelten. Die durch die Exegese Alten und Neuen Testamentes gewonnenen Resultate wurden von der Dogmatik systematisch zusammengestellt und für die Heilslehre verwertet. Neuerdings wird das Wort Eschatologie meist in prägnantem Sinne verwandt und auf den Ideenkomplex beschränkt, der mit dem Weltende und der Welterneuerung zusammenhängt, und nur in dieser engeren Bedeutung soll es für uns in Betracht kommen. Es werden also alle die Vorstellungsreihen ausgeschlossen, die an den Tod und die Auferstehung, kurz an die Endschicksale des Einzelnen anknüpfen. Sie sollen nur soweit mitbehandelt werden, als das Ergehen des Individuums von dem des Volkes und der Menschheit unablösbar ist. Überdies soll unsere Untersuchung rein historisch sein, ohne jede Rücksichtnahme auf die Dogmatik.

Das Material, das innerhalb des Alten Testamentes verhältnismäßig dürftig ist, schwillt innerhalb der Pseudepigraphen und Apokryphen so gewaltig an, daß eine bloße Sammlung des vorhandenen Stoffes ein umfangreiches Werk liefern würde. Ein großer Teil muß freilich von neuem klar herausgestellt werden, da er den notwendigen Ausgangspunkt und die Basis für unsere Untersuchung bildet, sodaß alles Wesentliche besprochen wird. Aber es soll davon abgesehen werden, jede einzelne Stelle zu

notieren. Das kann um so leichter geschehen, als viele Anschauungen typisch sind. Lediglich Wiederholungen aufzuzählen, können wir uns ersparen, zumal diese Arbeit bereits von anderen (namentlich von Hühn und Volz) geleistet ist. Unser Zweck ist vor allem, ein Verständnis der israelitisch-jüdischen Eschatologie zu gewinnen, und darum müssen wir uns vornehmlich in ihre Genesis versenken. Denn erst wenn wir diese kennen, ist es möglich, ihre Geschichte und Entwicklung zu schreiben.

Wollen wir konstatieren, welche Wandlungen die Eschatologie im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht hat, wollen wir den Anteil abmessen, den die großen Männer Israels an ihrer Ausgestaltung gehabt haben, so müssen wir zunächst die Werkstatt besuchen, in der sie geschmiedet wurde. Es genügt für ein historisches Verständnis durchaus nicht, überall da wo eine Anschauung zum ersten Male auftaucht, herauszuheben, was der Verfasser an dieser Stelle hat sagen wollen, sondern es muß daneben auch die Frage aufgeworfen und beantwortet werden, ob die Idee älter ist und welche Entwicklungsreihe sie bereits hinter sich hat. Wenn man will, mag man diese Studien archäologisch nennen. Trotzdem sind sie keineswegs überflüssig oder gar nebensächlich, da ohne diese Art von »Archäologie«, die W. Robertson Smith in seiner »Religion der Semiten« so genial geübt und die auch Wellhausen in den »Resten arabischen Heidentums« so meisterhaft gehandhabt hat, die in der prophetischen Literatur uns entgegentretende, von den größten Männern des Volkes errungene Religionsstufe ein unbegreifliches Rätsel bleiben würde. Ohne eine Kenntnis der populären Vorstellungen ist eine historische Würdigung der Prophetie unmöglich.

§ 2. Die Methode der Untersuchung.

Der Stoff ist enthalten in den prophetischen Büchern des Alten Testamentes, nur teilweise sind seine historischen und poetischen Schriften zur Ergänzung heranzuziehen. Über die vorprophetische Eschatologie erfahren wir aus direkter Überlieferung so gut wie nichts, und doch ist dieser Ideenkreis zur Zeit des Amos, wie gezeigt werden soll, im Großen und Ganzen bereits fertig und abgeschlossen. Es muß deshalb der Versuch gemacht werden, durch Aufrollen von rückwärts her zu den

Prinzipien durchzudringen, die als bewegende Kraft die Eschatologie geschaffen haben. Erst wenn es gelingt, den vollendeten, sozusagen erstarrten Anschauungen neues Leben einzuhauchen, daß sie selbst uns erzählen von ihrer Geburt und von ihrem Wachsen, erst dann haben wir einen tieferen Einblick gewonnen. Die Eschatologie der Propheten versteht man nur, wenn man ihre Vorstufen klar erkannt hat.

Damit ist die historisch-kritische Methode von vorneherein als die einzig berechtigte gegeben. Die Resultate der modernen alttestamentlichen Literatur-Forschung müssen im Großen und Ganzen als bekannt vorausgesetzt werden und als bewiesen gelten, wenn es auch im Einzelnen oft nötig sein wird, die Gründe für die Datierung und für die Echtheit oder Unechtheit einer strittigen Stelle zu prüfen. Der Boden, auf dem wir uns bewegen, ist recht unsicher. Berücksichtigt man die häufig eintretende Unmöglichkeit, die Schriften, mit deren Inhalt wir es hier zu tun haben, auch nur annähernd chronologisch zu fixieren, und bedenkt man ferner, daß die Ergebnisse der Kritik mitunter weit auseinander gehen, so scheint das Fundament, auf das wir bauen möchten, sehr unzuverlässig zu sein, und endlich mag es noch viel prekärer aussehen, wenn wir unser Wissen über die vorprophetische Zeit aus den prophetischen Werken selbst schöpfen wollen.

Allein es kommt auf den Versuch an. Oder sollte es nicht möglich sein, auf sichere oder wenig angefochtene Daten gestützt, aus der prophetischen Verkündigung selbst Rückschlüsse zu ziehen auf Volksvorstellungen, die zu jener Zeit gangbar waren und die man als außer- und vorprophetisch bezeichnen darf? Solche Rückschlüsse sind erstens überall da erlaubt, wo die Propheten polemisieren und ihrer Ansicht nach falsche Ideen zurückweisen oder korrigieren. Aus ihrer Antithese muß die These erkannt werden, die sie bekämpfen. Solche Rückschlüsse sind zweitens überall da erlaubt, wo die Eschatologie der Propheten nicht organisch aus ihrer eigenen Predigt zu verstehen ist, vielmehr einen gewissen Widerspruch gegen sie verrät. Denn in diesen Fällen muß es sich um Anschauungen handeln, die nicht von innen heraus schöpferisch geboren, sondern von außen her fremd übernommen sind. Endlich kann auch das Gepräge einer Formel, die Einkleidung eines Ge-

dankens nicht nur wegen der sprachlichen Fassung, sondern auch wegen der inhaltlichen Bedeutung wichtig werden für den, der weiß, daß Worte und Ausdrücke einmal ein lebendiges Dasein geführt haben, und der im stande ist, ihnen dies ursprüngliche Leben wieder einzuhauchen. Es wird also unsere Aufgabe sein, bei jeder einzelnen eschatologischen Idee nicht nur auf den Sinn zu achten, den sie an den überlieferten Stellen hat, sondern auch darauf, ob sich aus der Tradition noch eine dahinter liegende, ältere Stufe erkennen läßt.

Dazu kommt ein weiteres wichtiges Hilfsmittel. Häufig wird bei einem späteren Schriftsteller ganz klar das ausgesprochen, was wir bei einem früheren nicht ausdrücklich genannt, wohl aber vorausgesetzt finden. In solchen Fällen ist es ein Recht und eine Pflicht des Exegeten, beide Äußerungen mit einander zu kombinieren und früher Geschriebenes durch später Bezeugtes zu illustrieren und zu erklären. Von dem Irrtum, als ob Ideen stets erst dann entstanden seien, wenn sie zum ersten Mal in der Literatur auftauchen, muß man sich frei zu machen suchen. Es ist GUNKELS Verdienst, diesen Gedanken immer wieder energisch betont zu haben. Als Methode fordert er speziell in diesem Falle, »die ihrem Ursprung nach oft fast unkenntlichen altprophetischen Schilderungen aus den viel deutlicheren spätprophetischen und apokalyptischen zu verstehen«[1]. Das ist freilich ein gefährlicher Weg, aber bei vorsichtigem Forschen wird es mitunter möglich sein, Rückschlüsse aus späterer Überlieferung auf frühere Traditionen zu machen. Wo die Verwandtschaft auf der Hand liegt und wo älteres unverstandenes Gut nur durch jüngere Zeugnisse einleuchtend erklärt werden kann, wird sich gegen das von GUNKEL vorgeschlagene Verfahren nichts einwenden lassen. Wo dagegen starke Unterschiede vorhanden sind und wo die ganze Vorstellungswelt eine andere ist, tut man natürlich besser, eine Lücke unseres Wissens zu bekennen als sie in falscher Weise auszufüllen. Bei alledem ist die Chronologie genau zu beachten und über der sachlichen Verwandtschaft die zeitliche Entfernung nicht zu vergessen. Hält man sich diese Vorsichtsmaßregeln stets vor Augen, so

1. Forschungen, Heft I, S. 24.

darf man die apokalyptischen Anschauungen ebenso gut wie die Ideen fremder Völker zur Erläuterung heranziehen.

Großer Beliebtheit erfreut sich die religionsgeschichtliche Methode. Dies Wort hat neuerdings einen eigenen Klang gewonnen. Es bedeutet so viel wie: Erforschung des Einflusses der einen Religion auf die andere und des geschichtlichen Zusammenhanges verschiedener Religionen. Gewiß müssen diese Probleme einmal aufgeworfen und zu lösen versucht werden, aber mir scheint, daß die Zeit des Abschlusses noch lange nicht gekommen ist und daß alle bis jetzt aufgestellten Behauptungen in dieser Beziehung einen stark hypothetischen Charakter tragen, den man nie aus den Augen verlieren darf. Wie will man denn entscheiden, ob z. B. die israelitische Religion auf die persische oder umgekehrt eingewirkt hat, solange man beide so wenig kennt, wie es heute der Fall ist? Vorläufig ist und bleibt unsere Hauptaufgabe, die israelitische Religion für sich allein klarer herauszuarbeiten, und bei jeder einzelnen Aussage zu prüfen, ob sie in Israel selbst entstanden oder aus der Fremde gekommen sei. Denn das Alte Testament darf nicht isoliert werden, analoge Glaubensvorstellungen fremder Völker sind zur Erläuterung und Vertiefung des Verständnisses heranzuziehen, und je mehr das geschieht, um so besser werden wir das religiöse Leben Israels begreifen lernen. Wenn man diese Art der Forschung religionsgeschichtliche Methode nennen will, so mag man das tun, obwohl diese Benennung eine einseitige und unnötige Verengerung des viel weiteren Begriffes »Religionsgeschichte« voraussetzt.

In ebenso großem, wenn nicht noch größerem, Ansehen steht die psychologische Erklärung von Tatsachen. Ich bin weit davon entfernt, ihre Berechtigung leugnen zu wollen, aber sie hat sich selbst genügend diskreditiert, da sie voreilig oft an unrechtem Orte angewandt wird bei Dingen, die psychologisch weder verstanden werden können noch dürfen, und da sie durchaus nicht immer leistet, was sie verspricht. So legt z. B. Hühn gleich im dritten Paragraphen seines Buches seine Ansicht dar über die psychologische Entstehung der messianischen Weissagung, ohne vorher untersucht zu haben, ob der Stoff eine solche Deutung überhaupt verträgt oder nicht. Eine derartige Erklärung hätte er frühestens geben dürfen am Schlusse seiner

Arbeit und dann vor allem die Frage aufwerfen müssen, ob seine Ausführungen auch den Zweck erfüllen, zu dem sie gemacht sind.

Aus der Anwendung der philologisch-historischen Methode ergeben sich zwei Folgerungen, auf die ausdrücklich aufmerksam zu machen am Ende nicht überflüssig ist. Abgelehnt wird damit erstens jede allegorische Interpretation, mit deren Hülfe man eine Reihe alttestamentlicher Stellen messianisch »gedeutet« hat. Die Allegorese, die aus der Stoa durch die Vermittlung Philos und des Hellenismus in die griechische Kirche übergegangen und durch die Jahrhunderte fortgepflanzt ist, hat früher ihr gutes Existenzrecht gehabt, da sie allein die Möglichkeit bot, über die durch die Bibel veranlaßten Anstöße hinwegzukommen. Ihr verdanken wir die Erhaltung eines Schrifttums, das man ohne sie hätte verwerfen müssen. In der modernen Wissenschaft hat, wie nicht weiter hervorgehoben und dargetan zu werden braucht, die allegorische Auslegung keine Stätte, obwohl sie faktisch noch lange nicht ausgerottet ist und selbst von Männern wie Wellhausen und Duhm gelegentlich noch geübt wird. Aus demselben Grunde müssen wir zweitens betonen, daß Jesu Stellung zur Eschatologie und speziell zur messianischen Weissagung des Alten Testaments für uns nicht einfach maßgebend sein kann. Denn er teilte die exegetische Methode der Rabbinen und das allegorische Verständnis seiner Zeitgenossen, und darum ist es für uns oft unmöglich, seiner Auslegung alttestamentlicher Zitate zu folgen. Seine Worte kommen für uns nur dann in Betracht, wenn es gilt, seine eigenen Anschauungen über die Eschatologie festzustellen. Für die Beantwortung dieser Frage wird es gewiß von Wichtigkeit sein zu beachten, welchen Sinn er in einzelnen eschatologisch gedeuteten Versen der Schrift findet und wie er sie für seine Messianität wertet. Unsere Interpretation des Alten Testamentes aber darf ohne Rücksicht auf die seine gegeben werden, da unsere Methode prinzipiell von der seinen abweicht.

Man könnte nun versucht sein, die vorhandenen Quellen, so gut es geht, chronologisch bei der ältesten anfangend bis zur jüngsten herab durchzunehmen, aus jeder das eschatologische Bild herauszuheben und nachzuzeichnen. Bleibt man hierbei stehen, wie es Hühn in seinen messianischen Weissagungen ge-

tan hat, so wird man ein historisches Verständnis nicht gewinnen, da man nicht entscheiden kann, ob etwas individuell oder typisch ist an den einzelnen Bildern. Erst wenn man sie zu einem Gesamtgemälde zusammenstellt und mit einander vergleicht, wird es möglich sein zu sehen, ob und wie weit sie übereinstimmen oder auseinander gehen und welche Ideen sie voraussetzen. Diese zweite Arbeit der ersten folgen zu lassen, wäre gewiß ein gangbarer Weg. Aber er wäre sehr beschwerlich und auf die Dauer ermüdend, da nicht nur mancher Zug des Gesamtgemäldes in den speziellen Bildern allzu häufig, sondern da auch der ganze Einzelstoff bei der Zusammenfassung noch einmal wiederkehren würde. Es dürfte sich daher empfehlen, den Stoff in erster Linie nicht nach chronologischen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen, ohne jene deshalb aus dem Auge zu verlieren, mit anderen Worten: bestimmte Ideen, wie sie sich aus der Natur der Sache und dem Gang der Untersuchung von selbst ergeben, herauszugreifen und im Zusammenhange mit den Mitteln der philologisch-historischen Methode zu behandeln. Wir vermeiden damit von vornherein einen gefährlichen Irrweg, das Einzelne nur in der Vereinzelung zu betrachten und so in ein falsches Licht zu rücken. Freilich wird man sich auf der anderen Seite vor dem Fehler hüten müssen, über dem Typischen und Regelmäßigen das vielleicht vorhandene Individuelle und Einzigartige zu übersehen.

Besonders zu warnen ist endlich vor dem Ausdruck »messianisch«, der hier und da noch üblich ist, obwohl er den gewaltigen Irrtum in sich birgt, als drehe sich die israelitisch-jüdische Eschatologie im Wesentlichen um den Messias, als sei sie ohne ihn undenkbar. Man wird, um solchen Mißverständnissen a limine vorzubeugen, gut tun, das beanstandete Wort auf diejenigen Partieen zu beschränken, in denen wirklich von einem Messias die Rede ist, aber im übrigen es lieber zu vermeiden und statt dessen »eschatologisch« zu sagen. Ebenso falsch ist es, von einem »Gerichtstage« Jahves zu sprechen, da diese Vorstellung in älterer Zeit nur vereinzelt nachweisbar ist.

Erster Teil.

Die Unheilseschatologie.

§ 3. Die Jahvetheophanien.

Bei Amos begegnet uns zum ersten Male der Ausdruck *Tag Jahves* (יוֹם יְהוָה), um ein bevorstehendes, für Israel unheilvolles Eingreifen seines Gottes zu bezeichnen (5 18ff.). Ohne uns den vollen Inhalt und die Bedeutung dieser Phrase klar zu machen, betonen wir vorläufig nur so viel, daß diese Benennung dann allein einen Sinn hat, wenn sie auf ein irgendwie wirkendes Handeln oder auf eine irgendwie geschehende Offenbarung Jahves sich bezieht. Aus dem Buche des Amos erfahren wir bei oberflächlicher Betrachtung nichts Näheres darüber. Dagegen sehen wir, wie der Glaube das Walten der Gottheit mit manchen Dingen, sei es gegenwärtigen, sei es zukünftigen, verknüpft und wie in vielen eschatologischen Weissagungen direkt Javetheophanien beschrieben werden. Wenn wir diese Dichtungen genauer untersuchen und die Vorstellungen erforschen, die in ihnen ausgesprochen sind oder die ihnen unausgesprochen zu Grunde liegen, so werden wir vielleicht im stande sein, uns ein lebendiges Bild davon zu machen, was der Israelit bei einem »Tage Jahves« sich dachte.

Überblicken wir die Gesamtheit der Gotteserscheinungen und Gottesschilderungen im Alten Testamente, so treten uns verschiedene Typen entgegen, die bald klar auseinander gehalten sind bald ineinander übergehen. Teils wird Jahve vornehmlich als Spender des Unheils teils als der des Heiles charakterisiert, teils wird sein Walten in der Geschichte teils

das in der Natur besungen. Uns interessiert hier nur das letzte: die Offenbarung Jahves in der Natur, doch müssen wir auch hier differenzieren, da ein Teil der Hymnen das Wirken der Gottheit mit einzelnen Erscheinungen, — die bald segenstiftend, freundlich, bald grauenvoll, verderblich sind, — verbindet, ein dritter endlich die ganze Welt in den Bereich der Poesie hineinzieht. Ob alle drei Arten von Anfang an neben einander existiert haben, ist eine Frage, die jetzt nicht beantwortet werden soll. Nur das eine muß energisch betont werden, daß die dritte Gattung in Israel jüngeren Ursprungs ist. Denn diejenigen Theophanien, die den Gott Israels mit der ganzen Welt in Zusammenhang setzen, begegnen uns erst in den späteren prophetischen und poetischen Büchern, während die früheren ihn durchweg nur mit einer bestimmten Gruppe von Naturerscheinungen kombinieren. Es ist durchaus nicht so, als ob Jahve, der Gott des Alls, auch als Urheber jedes einzelnen Dinges geschildert würde, sondern aus der großen Fülle der Erscheinungen werden nur einzelne herausgegriffen und von Jahve abgeleitet, während andere vollkommen fehlen. Daraus folgt, daß die Idee von Jahve als dem universalen Weltengott nicht am Anfang der israelitischen Religionsgeschichte gestanden haben kann, da sonst jene spezifische Auswahl der dem Jahve beigelegten Naturwunder unbegreiflich wäre.

Die altprophetischen Jahvetheophanien, die im Einzelnen mannigfach variieren, bewegen sich doch in ganz fest normierten Grenzen, nämlich innerhalb der allgemein gültigen Gottesvorstellungen. Denn nur die Wirkungen in der Natur, die jedermann der Gottheit zuschreibt und in denen jedermann ihr besonderes Walten erkennt, können einen Platz einnehmen in den Geschichten, die vom göttlichen Handeln erzählen. Selbst die frei schaffende Kunst des Dichters ist an dies Gesetz gebunden: er kann von der Gottheit allein die Dinge aussagen, die nach der Volksanschauung in ihrem Wesen begründet sind. Inhaltlich muß sein Glaube mit dem jedes Frommen übereinstimmen, wenngleich die Form, in die er seine Überzeugung kleidet, mehr oder weniger sein persönliches Eigentum sein mag. Es gab zwar in vorchristlicher Zeit keine Dogmen, die genau regelten, was der Einzelne glauben durfte und was nicht, wohl aber bestand ein genau ausgeprägter Typus, wie ihn

die Religion jedes Volkes und jeder Epoche trägt, an dem der Poet so gut teilnimmt wie der Alltagsmensch. Wir haben darum ein Recht, die dichterischen Stücke für unsere Untersuchung ebenso heranzuziehen wie die prosaischen, wenn wir uns nur das Eine vor Augen halten: die Bilder, die die Propheten gemalt haben, gehören der Kunstpoesie an, sind nicht immer und nicht ohne weiteres volkstümlichen Ursprungs, und sollten sie noch so einfach sein. Diese Bilder aber sind entstanden auf Grund religiöser Ideen, die wir als populär bezeichnen dürfen. Wenn wir den religiösen Kern bloßlegen, den die dichterische Schale birgt, dann haben wir die letzten, allgemein gültigen, jedermann bindenden Voraussetzungen erkannt.

Da für den antiken Menschen die auffälligen und außergewöhnlichen Naturerscheinungen eine Gottesoffenbarung bedeuten, so sind für ihn Natur und Religion aufs engste mit einander verquickt und dürfen von uns nicht getrennt werden. Wir werden im Gegenteil von der Natur ausgehen und die Tatsachen ausfindig zu machen suchen, die den Anlaß für eine bestimmte religiöse Idee gegeben haben. Mitunter schildern die Propheten Naturereignisse in sehr lebhaften und anschaulichen Farben, ohne doch die Ursache derselben genauer anzugeben. Wir sind in solchen Fällen gezwungen, sie zu erschließen und das *αἰτίον* zu rekonstruieren, dessen Wirkungen beschrieben werden. Meist wird diese Arbeit leicht gelingen, bisweilen aber sind die Folgeerscheinungen verschiedener Kausalitäten einander so ähnlich, daß es schwer wird, ein sicheres Urteil über die jedesmalige Ursache zu gewinnen, zumal wenn die dichterische Phantasie Erlebnisse des Alltags in grotesker Weise vergröbert und ausschmückt. So sind z. B. die durch ein Erdbeben hervorgerufenen Verwüstungen bis zu einem gewissen Grade den Verheerungen des Sturmes gleich, sodaß man, falls nur die Folgen genannt sind, über die Ursache wohl schwanken kann. Es ist gut, sich das von vorneherein klar zu machen, obwohl solche Differenzen der Auffassung für unsere Ergebnisse von geringer Bedeutung sind.

Daneben ist zu beachten, daß den Dichtern, die sich oft, keineswegs stets, nach ihren Vorgängern richten und die häufig nach Mustern und mit überkommenen Vorstellungen

arbeiten, der Ursprung eines Bildes nicht immer bekannt und bewußt gewesen zu sein braucht. Wir müssen, abgesehen von der frei schöpferischen, an Naturereignisse sich nur schwach anlehnenden Phantasie, auch mit der Tatsache rechnen, daß eine Routine von alters her in der Behandlung der Jahvetheophanien bestand, die das zu Grunde liegende, ursprünglich deutliche Phänomen verdunkelte. Die Züge, mit denen die älteste Jahveerscheinung, die am Sinai, ausgestattet worden war, gewannen im Laufe der Zeit typische Geltung, weil dieses Ereignis der beliebteste Hymnenstoff war. So sind sie auch in den eschatologischen Mythus hineingewebt und haben sein farbenprächtiges Kleid mit schmücken helfen. Aber wenn so auch die Sinaitheophanie das literarische Vorbild gewesen sein mag, nach dem alle anderen Theophanien gestaltet wurden, muß man sich doch vor dem Irrtum hüten, als sei damit die Entstehung der einzelnen Mythologeme klar gestellt. Denn die uns vorliegenden, überlieferten Sinaitheophanien, zumal der Hymnen, sind nicht einheitlicher Art, sondern hier sind schon mannigfache Züge verschiedenster Herkunft zu einem Ganzen vereinigt, die wir erst sauber wieder von einander lösen müssen, ehe wir sie verstehen können. Selbst die Sinaitheophanie des Buches Exodus ist nicht die klare dichterische Mythologisierung eines Naturereignisses, sondern, wie wir sehen werden, mehr oder weniger stilisiert.

Die Verknüpfung heterogener Elemente zu einer Theophanie ist auf den ersten Blick sehr befremdend, da man meinen sollte, daß Jahve, wenn er z. B. ein Gewittergott ist, auch mit den Farben des Gewitters dargestellt werden müßte. Wie soll es erklärt werden, wenn in dies Bild sich ganz andere Züge mischen, die z. B. vom Erdbeben, vom Širokko, aber nicht vom Gewitter herrühren? Einmal ist zu beachten, daß Jahve in der späteren Zeit nicht als der Gott einer bestimmten Naturerscheinung, sondern als der Gott einer Reihe von Naturerscheinungen gilt. Zum anderen ist die dichterische Phantasie in Anschlag zu bringen, die den Gott mit dem ganzen Komplex aller der Dinge auszustatten liebt, in denen er sich offenbart, um die Herrlichkeit seiner Majestät zu erhöhen. Wie der König alle Minister und Trabanten um sich sammelt, um eine würdige Folie für seine Person zu gewinnen, so zeigt der Dichter

den Jahve, der umgeben ist von allen seinen Schrecken, und schildert ihn inmitten seines Hofstaates. Es ist schließlich nichts Anderes, wenn auf den Götterbildern alle die Attribute und Symbole der Gottheit zusammengestellt sind, die ihr beikommen, einerlei ob sie sich auf eine bestimmte Seite oder auf alle die verschiedenen Seiten ihres Wesens beziehen und im letzten Grunde disharmonisch sind. Eine Einheit bilden sie nur in der Phantasie des Dichters.

§ 4. Die Offenbarung Jahves im Erdbeben.

Justus Köberle: Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments. München 1901. J. G. Müller: Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1855. Richard Lasch: Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. V). Tübingen 1902. M. Wilhelm Meyer: Von St. Pierre bis Karlsbad. Studien über die Entwicklungsgeschichte der Vulkane. Berlin 1904. Paul Volz: Jüdische Eschatologie. Tübingen 1903.

Das Erdbeben wird ausdrücklich erwähnt in der Sinaitheophanie des Mose (Ex. 19 18) und des Elia (I Reg. 19 11) und spielt eine große Rolle in den poetischen Darstellungen Jahves, mögen sich diese nun auf irgend ein historisches Ereignis beziehen oder das Kommen Gottes am Ende der Tage beschreiben. Durch eine Fülle von Bildern und Beispielen wird das Erdbeben anschaulich gemacht. In einer Glosse zum Buche Amos (8 8) wird es verglichen mit dem Sichheben und Sichsenken des Nils (vgl. Nah. 1 5, wenn תִּשָּׂא richtig überliefert ist), Jes. 24 20 mit dem Taumeln des Betrunkenen und ebendort mit dem Schwanken der Hängematte. Gewöhnlich heißt es, daß die Hügel *beben* und die Erde *zittert* (Nah. 1 5. Jer. 4 24. 51 29. Hag 2 6. 21 u. a.), seltener, daß die Berge *sich spalten* und die Erde *zersplittert wird* (Mch. 1 4. Jes. 24 19. Ps. 60 4. Zach. 14 4), und daß die *Grundfesten* oder *Säulen*, auf denen die Erde ruht, *ins Wanken geraten* (Jes. 13 13. 24 18. Ps. 18 8. Job. 9 6). Wie sie, so wird auch der Himmel *erschüttert* und *zerrissen* (Jes. 13 13. 63 19. Hag. 2 6. 21; vgl. Köberle S. 113).

Schon diese Übersicht zeigt, daß Erdbeben den Israeliten Palästinas bekannt gewesen sind und in der Tat werden solche aus geschichtlicher Zeit gemeldet (I Sam. 14 15. Am. 1 1. Zach. 14 5). Diese Erdbeben waren wahrscheinlich nicht vulkanischer, sondern

»tektonischer Art, d. h. sie hängen mit Bewegungen von Schollen der Erdkruste an Erdspalten zusammen, oder der Oberflächenboden ist infolge unterirdischer Aushöhlungen oder Auslaugung von Gyps-, Kochsalz- und Kalklagern eingestürzt« (GUTHE). Für die religiöse Anschauung jener Zeit macht dieser Unterschied natürlich nichts aus. Es genügt zu konstatieren, daß man damals die Offenbarung Jahves im Erdbeben sah und immer wieder erlebte.

Als Jahve auszog vor seinem Volke her, in der Wüste einherging, wankte unter ihm die Erde (Jdc. 5 4f. Ps. 68 8f.), wie unter seinem Schritt am Ende der Tage die Berge zergehen (Mch. 1 3) und der Ölberg sich spalten wird (Zach. 14 4). Oder wenn er nur wütend *blickt, bersten die ewigen Berge, versinken die uralten Hügel* (Hab. 3 6); wenn er *auf die Erde herabschaut, so zittert sie* (Ps. 104 32). Die gewöhnliche Vorstellung denkt den Jahve des Erdbebens als einen grimmigen, zornigen Gott und glaubt in dem Getöse dieser Naturerscheinung eine Scheltrede zu vernehmen (Nah. 1 6. Jer. 10 10. Ez. 38 19. Jes. 13 13. Ps. 18 16). Viel gewaltiger klingt die Poesie des 29. Psalms: *Jahves Stimme zerschmettert Zedern, Jahve zerschmettert die Zedern des Libanon. Er macht sie hüpfen wie ein Kalb, Libanon und Sirion wie einen jungen Büffel* (vgl. Ps. 114 4. 6). Die *Stimme Jahves,* die zu einem wundervoll grotesken Bild benutzt wird, deutet hier nicht auf das Krachen des Donners, sondern auf das Rollen des Erdbebens und das Brüllen des Sturmes hin. Der קוֹל יהוה klingt wie Musik in den Ohren der uralten Berge, und wenn der Gott ihnen aufspielt, müssen sie tanzen, und sie springen ungefüge, ungeschlacht wie ein munteres Kalb, wie ein junger Büffel auf der Weide. Verwandte Anschauungen bemerken wir auch anderswo: »Bei einem Erdbeben soll die Erde ihren Kindern, den Karaiben, durch ihre eigene Bewegung zu wissen tun, daß sie sich ebenfalls Bewegung geben sollen, weshalb sie sich dann dem Tanz und der Freude hingeben« (MÜLLER S. 221). Von den mexikanischen Landleuten werden noch jetzt »vulkanische Ausbrüche, welche des Nachts als Flammen bald über eine ganze Fläche sich ausbreiten, bald zu hohen Spitzkegeln aufschießen, ... *la baila de los demonios* oder der Teufelstanz genannt« (MÜLLER S. 504). Weiteres Material findet man bei LASCH.

Von solchen Erdbeben weiß nun die Eschatologie viel zu erzählen, bald mehr bald minder poetisch. Einigermaßen prosaisch lautet eine Weissagung bei Ezechiel: *Wahrlich an jenem Tage soll ein großes Erdbeben über das Land Israel kommen. Da sollen vor mir erbeben die Fische des Meeres und die Vögel unter dem Himmel, das Getier des Feldes und alles Gewürm, das auf der Erde kriecht, und alle Menschen, die auf dem Erdboden sind; und die Berge sollen einstürzen und die Felswände umfallen und alle Mauern zu Boden sinken* (Ez. 38_{19}f.). Das Erdbeben begegnet uns schon in der Schilderung des Tages Jahves bei Amos 8_8 und 9_5, doch sind diese Verse wohl mit Recht für interpoliert erklärt worden. Trotzdem läßt sich diese Anschauung als alt belegen, zunächst aus dem echten Jesaja.

Jes. 2_{12-19} entwirft ein farbenprächtiges Gemälde, das nach gewöhnlicher Ansicht einen Gottessturm, richtiger wohl ein damit verbundenes Erdbeben darstellt: *Denn einen Tag hat Jahve der Heere über alles Prächtige und Stolze und über alles Ragende und Erhabene*[1], *und über alle Zedern Libanons, die stolzen, und über alle Eichen Basans, die ragenden*[2], *und über alle Berge, die stolzen, und über alle Hügel, die ragenden, und über jeden hohen Turm und über jede befestigte Mauer und über alle Tarsisschiffe und über alle köstlichen Wimpel*[3]: *Und niedrig wird werden der Hochmut der Menschen und niedrig der Stolz der Männer, und erhaben wird Jahve, er allein, an jenem Tage. Und die Nichtse*[4] . . .; *kommen werden sie in Felsenhöhlen und in Löcher des Staubes vor dem Schrecken Jahves und seiner hehren Majestät, wenn er aufsteht, zu erschüttern die Erde.* Ein grandioses Erdbeben also wird daherfahren am Tage Jahves über alles Hohe und Erhabene. Die Zedern Libanons und die Eichen Basans werden geknickt, als wären sie dünne Halme. Ragende Türme und festgefügte Mauern brechen zusammen, Schiffe und Wimpel sinken unter, und Berge und Hügel werden vom Erdboden hinweggefegt. Die Götzen verkriechen sich in Felsspalten und Sandritzen zu Ratten und Fledermäusen, und der Mensch verliert allen Stolz und winselt im Staube. Denn Jahve will allein

1. Lies ויגבה mit den LXX. 2. Stelle והנשאים mit Duhm hinter הבשן.
3. So mit Gesenius. Gunkel vermutet: *Barken*.
4. Die beiden folgenden Worte sind verderbt.

erhaben sein, ihn stört jede Höhe. Neben sich, rings um sich her duldet er nur eine große ebene Fläche, über die nichts hervorragt, weder Bäume noch Berge noch Paläste noch Menschen. Jahve allein schaut wie ein weithin sichtbarer Turm über Land und Meer.

Die dichterische Form dieser imposanten Rede mag von Jesaja herstammen, den Inhalt hat er nicht erfunden, sondern übernommen. Das folgt nicht nur aus dem allgemeinen Grundsatze, daß die mythische Vorstellung des Erdbebens ihrer Natur nach älter ist als die Prophetie, ja als alle geschichtliche Überlieferung, sondern das geht auch aus dem Zusammenhange hervor, in dem diese Worte stehen. Denn Jesaja hat diese Theophanie benutzt, um an ihr die Wertlosigkeit des Götzendienstes darzulegen. Was sollen dem Volke die Zauberer und Wahrsager, und wären es selbst die gewaltigsten in ihrer Art, die von Osten her oder aus dem Philisterland oder überhaupt aus der Fremde, was vermögen die Götzen, und wären sie aus purem Silber oder Golde gefertigt, was helfen Wagen und Rosse und weltlicher Besitz, wenn Jahves Erdbeben dereinst alles verwüstend einherfährt? *An jenem Tage wird hinwerfen der Mensch seine silbernen und goldenen Nichtse, die er sich gemacht hat zur Huldigung, den Maulwürfen und den Fledermäusen* (V. 6—11. 20[1]. Man erkennt hier noch die Umdeutung. Nach der alten mythischen Anschauung waren es die Götter selbst, die sich vor Jahves Majestät angstvoll in Felslöchern bargen, bei Jesaja sind es die Menschen, die ihre toten Götzen in Klippen und Risse werfen. Und achten wir ferner auf die dem Propheten eigentümliche Verkündigung von der drohenden assyrischen Gefahr, die das israelitische Volk vernichten soll, so fällt uns auf, daß in dieser ganzen Schilderung nicht der leiseste Hinweis auf sie enthalten ist, ja daß sie mit diesem Tage Jahves gradezu unverträglich ist. Wenn der Gott so wütet, daß außer ihm selbst nichts Erhabenes, fast möchte man sagen, überhaupt nichts übrig bleibt, wozu sollte er dann noch die Assyrer bemühen? Sie würden in diesem Zusammenhange einigermaßen überflüssig sein und kommen darum überhaupt nicht vor. Mit andern Worten:

---

1. V. 21 ist Dublette zu V. 19; dagegen ist nicht genügend Grund vorhanden, V. 20 zu streichen.

bei der ursprünglichen Konzeption dieser mythischen Dichtung hat man nicht im Entferntesten an sie gedacht, und darum kann Jesaja diese Vorstellung des Jahvetages nicht selbst gebildet, sondern nur übernommen haben. Noch eine andere Tatsache ist beachtenswert. Libanon und Basan sind die einzigen Landschaften, die mit Namen erwähnt werden. Sonst ist ganz allgemein von *allen* Bergen, von *jedem* hohen Turm, von *den Menschen* und *der Erde* die Rede, sodaß sich das Erdbeben des Jahvetages ursprünglich nicht auf Palästina beschränkt, sondern über die ganze Welt erstreckt zu haben scheint.

Besonders beliebt war, wie wir aus vielen Stellen ersehen, die Wendung von dem *Schrecken Jahves* (פַּחַד יהוה oder מְהוּמַת יהוה), *wenn er aufsteht, zu erschüttern die Erde* (Jes. 2 19. 21). In dieser Phrase malt sich das ganze Grauen und Entsetzen, das man bei dem jähen, plötzlichen und überwältigenden Eindruck dieser Gottesoffenbarung empfand. *Und geschehen wird's plötzlich, urplötzlich, von Jahve der Heere wirst du heimgesucht mit Donner und Dröhnen und großem Schall, mit Windsbraut und Wetter und der Lohe fressenden Feuers* (Jes. 29 5f.). Dann überfällt die Menschen ein »panischer« Schrecken, wie wir es bei der Katastrophe auf Martinique so ergreifend kennen lernen. »Qualvoller noch als die Schrecken solcher plötzlichen < vulkanischen > Ausbrüche sind die Wirkungen großer Erdbeben, vor denen man nicht weiß, wohin entfliehen, denn man sieht nicht die Ursache der furchtbaren Elementargewalt, die Erdschollen von Ländergröße durcheinander rüttelt. Die unsichtbare Todesgefahr verbreitet unbeschreibliches Entsetzen, und in Ländergebieten, in denen die Erde lange Zeit oft wiederholt bebte, wird der Wahnsinn, in welchen die beständige Angst die Unglücklichen treibt, oft epidemisch« (Meyer S. 15). Der *Gottesschreck*, der mit vielen naturhaften Manifestationen Jahves verknüpft ist (vgl. u. § 10), hing wohl besonders eng mit dem Erdbeben zusammen, wie außer Jes. 2 19. 21 auch I Sam. 14 15 lehrt: *Da erbebte die Erde und erzeugte einen Gottesschreck* (חֶרְדַּת אֱלֹהִים). Aus Gen. 31 42. 53 scheint hervorzugehen, daß die Kanaaniter einen Gott פַּחַד יִצְחָק kannten: *Wenn nicht der Gott meines Vaters, der Gott Abrahams und der Schrecken Isaaks, mir geholfen hätte, dann hättest du mich ziehen lassen mit leeren Händen.* Deutlicher ist die zweite Stelle: *Das be-*

schwor Jakob beim Schrecken Isaaks, seines Vaters, denn man leistet einen Eid nur bei der Gottheit. Da diese Erzählung die Kultsage von Mizpa behandelt, so hat GUNKEL mit Recht daraus geschlossen, daß der erwähnte Gottesname ursprünglich dem Numen dieser Stadt des Ostjordanlandes zukomme. Wie man aus Jdc. 11 34ff., der Geschichte der Jephtatochter, vermuten möchte, wurden ihm in prähistorischer Zeit Menschenopfer dargebracht. Es zwingt uns nichts, das Attribut des *Schreckens Jahves* aus einer Anleihe bei den Kanaanitern herzuleiten, da diese Vorstellung sich mit dem ursprünglichen Wesen Jahves wohl verträgt. Eher könnten parallele religiöse Ideen über dieselbe Naturerscheinung vorliegen. Genaueres läßt sich nicht ausmachen, da diese Gestalt Isaaks in der Genesis vollkommen verblaßt ist und da auch der Ausdruck פחד יצחק, trotzdem er seinen göttlichen Charakter bewahrt hat, nicht mehr verstanden wurde, wie die deutliche volksetymologische Anspielung auf diesen Namen Gen. 27 33 beweist.

Der Tag Jahves gilt vor allem als ein *Tag des Schreckens* (יוֹם מְהוּמָה Jes. 22 5. Ez. 7 7), ein *Tag der Verstörung* (יוֹם מְבוּכָה Jes. 22 5. Mch. 7 4), wo panikartige Furcht die Menschen ergreift, sodaß sie nicht mehr wissen, was sie tun. Wie Jahve einst Israel verheißen hat: *Einen Gottesschrecken werde ich vor dir hersenden, und alle die Völker, unter welche du kommen wirst, in Verwirrung bringen und will machen, daß all deine Feinde vor dir die Flucht ergreifen* (Ex. 23 27), und wie Israel einst selbst vom Gottesschrecken erfaßt wurde, als Saul die zerstückelten Rinder durch Boten im Lande umhertragen ließ (I Sam. 11 7), so wird es auch am Ende der Tage geschehen. Mußten wir oben (vgl. S. 14) zwei Verse des Amos, die ausdrücklich vom Erdbeben handeln, als unecht preisgeben, so setzen die zweifellos authentischen Worte 2 13ff. ebenfalls ein Erdbeben voraus und schildern deutlich den damit verbundenen panischen Schrecken: *Siehe, so mache ich euch den Boden unter den Füßen schwankend, wie ein Wagen schwankt unter der Last der Garben*[1]. *Da weiß der Schnelle nicht wohin, und der Starke kann seine Kraft nicht brauchen, und der Streitbare rettet sein Leben nicht. Der Bogenschütze hält nicht stand, und*

1. Vgl. WELLHAUSEN und NOWACK z. St.

der Leichtfüßige entrinnt nicht, und der Reiter zu Roß rettet sein Leben nicht. Und wer festes Mutes ist unter den Streitern, flieht nackt an jenem Tage, sagt Jahve. Das Stück (Am. 1 2—2 16), in dessen Zusammenhang uns diese Verse überliefert sind, ist voll von mythischen Vorstellungen und wird uns noch des Öfteren beschäftigen. Hier soll nur Folgendes hervorgehoben werden. Erstens bestätigt sich uns, was wir aus Jes. 2 12 ff. erschlossen haben: Die Anschauung vom Tage Jahves als einem gewaltigen Erdbeben ist alt, älter als Jesaja, älter als Amos, älter als die schriftstellernde Prophetie überhaupt. Amos schildert in den ersten beiden Kapiteln seines Buches mit grellen Farben einen furchtbaren Strafakt Jahves. Nur mit ganz leisen, kaum erkennbaren Zügen deutet er an, daß Jahve zur Ausführung seines Beschlusses einen menschlichen Helfer, den Assyrer, benutzt. Diese befremdende Tatsache, daß Amos von Jahve redet und den Assyrer meint, wird nicht einleuchtender durch die Behauptung: »Das liegt im Stil der prophetischen Rede und läßt sich bis auf den Koran herab verfolgen« (Wellhausen). Denn es kommt nicht bloß darauf an, diesen Stil zu konstatieren, sondern ihn auch zu erklären. Verständlich aber wird er nur durch die Annahme, daß die ältesten Propheten dies Helldunkel liebten, weil sie populäre eschatologische Ideen naturmythologischer Art verwandten und ihre nahe Erfüllung voraussagten. Indem Vorstellungen, die in früherer, vielleicht in prähistorischer, Zeit entstanden und ausgeprägt waren, auf die Gegenwart oder unmittelbar bevorstehende Zukunft bezogen wurden, mußten die Weissagungen notwendig in ein gewisses Helldunkel gehüllt werden, wenn anders sie mutatis mutandis passen sollten. Zweitens folgt aus diesem Amoszitat, was nicht oft genug betont werden kann, daß die Natur von Anfang an in den Bereich der Eschatologie hineingehört und, so weit wir wissen, nie davon ausgeschlossen war.

Der *Gottesschrecken* kehrt in den Schilderungen vom Tage Jahves häufig wieder, aber er ist später typisch geworden und von Naturerscheinungen völlig losgelöst. So heißt es z. B. Zeph. 1 17: *Da mache ich den Menschen bange, daß sie umhergehen wie die Blinden,* oder Zach. 12 4: *Jenes Tages, sagt Jahve, schlage ich das Roß mit Scheuen und den Reiter mit Ver-*

wirrung, nur dem Hause Judas öffne ich das Auge[1], *aber jedes Roß der Heiden schlage ich mit Blindheit.* Wenn ferner die Exulanten den Untergang Jerusalems erfahren, werden sie so schreckensstarr sein, daß sie die Zeichen der Trauer vergessen (Ez 24_{19-24}). Alle natürlichen Verhältnisse werden umgekehrt: *Der Sohn verachtet den Vater, die Tochter erhebt sich wider die Mutter, die Schwieger wider die Mutter, und des Menschen Feinde sind seine Hausgenossen* (Mch. 7_{6}). *Jenes Tages wird eine gewaltige Verwirrung von Jahve aus über sie kommen, sodaß sie Hand an einander legen*[2] *und die Hand des einen sich wider die des anderen erhebt* (Zach. 14_{13}). *Einer fällt durch das Schwert des anderen* (Hag. 2_{22}). *Da wird gewaltige Erregung* (excessus mentis) *über die Erdenbewohner fallen, daß sie Kriege wider einander planen* (IV Esra 13_{30}, vgl. 5_{1}, I Bar. 25_{3}). *Siehe, Tage kommen, da wird .... der Allmächtige über die Erde und ihre Bewohner und über ihre Regenten Geistesverwirrung und herzlähmenden Schreck herbeiführen. Und sie werden einander hassen und sich gegenseitig zum Krieg anreizen* u. s. w. (I Bar. $70_{2.6}$). Kurz, »es geht alles drunter und drüber, man kommt aus dem Entsetzen nicht hinaus« (VOLZ S. 181, wo mehr Material).

§ 5. Die Offenbarung Jahves im Sturm.

HERMANN GUNKEL: Schöpfung und Chaos. Göttingen 1895.

In der Beschreibung des Tages Jahves, der über das Land der Ägypter hereinbrechen soll, sagt Ezechiel: *Und machen werde ich die Ströme zur Trocknis* (Ez. 30_{12}). Jer. 51_{36} wird dasselbe gegen Babel geweissagt: *Darum also spricht Jahve: siehe ich führe deine Sache und räche deine Rache und lasse austrocknen ihr Meer und lasse versiegen ihren Quell.* Das ist nicht uneigentlich zu verstehen von dem Vertilgen der Lebenskraft Babels, wie Giesebrecht will, so wenig das Folgende uneigentlich gemeint ist: *Und es soll Babel zu Steinhaufen werden, eine Wohnung der Schakale, ein Entsetzen und Gespött, ohne Bewohner.* Es ist auch nicht daran zu erinnern, daß Ägyptens und Babyloniens Fruchtbarkeit in ganz besonderem Maße ab-

1. Lies ולבית יהודה und את־עיניו. 2. Lies ידו ברעהו.

hängig ist von der Reichlichkeit des Wassers und der Existenz der Kanäle und daß die Propheten mit Rücksicht darauf die Idee vom Austrocknen des »Meeres« erdichtet hätten; denn diese Einzelheit findet sich ebenso in den Drohungen gegen Israel. In der Jahvetheophanie des Buches Nahum wird durch die geographischen Namen ausdrücklich auf Palästina hingewiesen: *Er schilt das Meer und legt es trocken und macht alle Ströme wasserlos. Basan und der Karmel vergeht, und die Blüte des Libanon wird welk* (1 4). Auf diese Weise also kann man nicht zu einer einleuchtenden Erklärung des Tatbestandes gelangen.

Man muß vielmehr vom Ost- oder Südostwind ausgehen, dem furchtbarsten Winde, der Palästina heimsucht. Im Winter angenehm und willkommen, wird er im Sommer zum entsetzlichen Širokko. »Er trocknet die Schleimhaut der Luftwege aus und verursacht Entzündungen, erzeugt die größte Müdigkeit, Kopfweh, Beklemmung der Brust, beschleunigten Puls, Durst, selbst wirkliches Fieber. Er trocknet die Möbel aus, daß sie krachen, krümmt die Bücherdecken und die in Rahmen hängenden Bilder und versengt förmlich ganze Felder von jungem Getreide . . . Da er auch sehr heftig auftreten kann und Wirbelwinde verursacht, die Menschen und Tiere umwerfen, dabei feinen Staub und Sand durch die Luft treibt, so ist es begreiflich, daß er von jeher als der verderbliche Wind gegolten hat« (Guthe, Bibelwörterbuch s. v. Wetter). Wir erwarten a priori, daß er, der in Palästina eine so hervorragende Rolle spielt, in besonderem Sinne als der Wind Jahves galt, und diese Erwartung täuscht uns nicht.

Der (Süd)ostwind ist das Element, in dem die Gottheit webt, und darum heißt er direkt קָדִים רוּחַ יהוה (Hos. 13 15) oder allgemeiner סַעֲרַת יהוה (Jer. 23 19 = 30 23). *In Sturm und Wetter ist sein Weg, und Gewölk ist der Staub seiner Füße* (Nah. 1 3). *Fressendes Feuer geht vor ihm her und rings um ihn stürmt es gewaltig* (Ps. 50 3). *Jahve wird über ihnen erscheinen, seine Pfeile schießen hervor wie Blitze, und der Herr Jahve stößt in die Posaune und fährt dahin in den Stürmen des Süds* (Zach. 9 14). Im Orkan, der Berge zerreißt und Felsen zerschmettert, hofft Elia den Gott zu schauen (I Reg. 19 11), im Orkan holt Jahve denselben Propheten zum Himmel empor (II Reg. 2 1) und im Orkan antwortet er dem Hiob (Job 38 1. 40 6),

wie dieser schon vorher gefürchtet hatte: *Wenn ich ihn riefe und er gäbe mir Antwort, so würde ichs doch nicht glauben, daß er mich anhören werde, vielmehr im Sturmwind würde er mich zermalmen* (Job 9$_{16f.}$). Die Art, wie Jahve mit dem Wind verbunden wurde, war verschieden. Bald ward er als ein Windgott vorgestellt, der den Sturm durch die Nase bläst (Ex. 15$_{8. 10}$. Jes. 59$_{19}$. Ps. 18$_{16}$). Wenn *Els Odem* (נִשְׁמַת אֵל) die Wasser anhaucht, so gefrieren sie (Job 37$_{10}$). Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, wenn *Jahves Odem* (רוּחַ יהוה) sie anbläst (Jes. 40$_{7. 24}$). Bald wird er als ein grimmiger, »wutschnaubender« Held gedacht, vor dessen Scheltrede sich das Wasser ängstlich verkriecht (Nah. 1$_{4}$. Ps. 18$_{16}$. 106$_{9}$). Bald ist der Wind der Wagen Jahves, auf dem er einherfährt. Als Elia und Elisa sich unterredeten, kam *plötzlich ein feuriger Wagen und feurige Rosse, die trennten beide von einander, und also fuhr Elia im Wetter gen Himmel* (II Reg. 2$_{11}$). *Siehe, wie Wolken zieht er heran und dem Sturm gleichen seine Wagen, schneller als Adler sind seine Rosse* (Jer. 4$_{13}$). *Denn siehe Jahve will im Feuer kommen und wie der Wirbelwind sind seine Wagen, heimzuzahlen in Hitze seinen Zorn und sein Dräuen in Feuerflammen* (Jes. 66$_{15}$).

Das mythische Motiv vom Jahveorkan ist, aus der Gegenwart entlehnt, in die eschatologische Dichtung aufgenommen und begegnet uns zunächst in bildlicher Redeweise. Ps. 83$_{14}$ betet der Sänger um Vernichtung seiner Feinde: *Mein Gott, mach sie wie Wirbelstaub, wie Stoppeln vor dem Winde! Wie das Feuer, das den Wald anzündet, und wie die Flamme, die an den Bergen züngelt, so verfolge du sie mit deinem Wetter und schrecke du sie mit deiner Windsbraut!* Jeremia läßt Jahve von den Israeliten sagen: *Darum will ich sie zerstreuen wie Spreu, zerstiebend vor dem Wind der Wüste* (Jer. 13$_{24}$). *Wie ein Ostwind will ich sie verscheuchen vor dem Feind* (Jer. 18$_{17}$). Obwohl diese Worte, so wie sie vorliegen, in der Form des Vergleiches gehalten sind und so aufgefaßt werden müssen, geht doch aus einer ganz ähnlichen Stelle hervor, daß diese Redensarten ursprünglich nicht bildlich, sondern eigentlich gemeint waren: *Siehe, der Sturmwind Jahves bricht hervor und Windsbraut wälzt sich daher, auf das Haupt der Frevler wirbelt sie herab* (Jer. 23$_{19}$ = 30$_{23}$). Erst ein späterer Glos-

sator hat zu der עברת יהוה die Erklärung: *Grimm* gefügt und damit den anfänglichen Sinn etwas umgebogen. Allein stärkere Stützen als dies stehen uns für unsere Behauptung zu Gebote.

Hos. 13 14f. läßt der Prophet Jahve die rätselhaften Worte sprechen: *Soll ich sie (die Israeliten) aus der Hölle Hand befreien, vom Tode sie loskaufen? Her mit deinen Seuchen, Tod! Her mit deiner Pestilenz, Hölle! Mitleid ist vor meinen Augen verborgen ..... Ein Ostwind Jahves wird kommen, aus der Wüste sich erhebend, der wird seinen Born austrocknen, seine Quelle versiegen machen.* Das ist eine seltsame, frappierende Rede, über die man sich nicht genug wundern kann. Wie kommt denn Hosea dazu, Hölle, Tod und den Ostwind Jahves zu zitieren, da er doch die Assyrer meint? Nach den Anschauungen des Propheten müßte die Drohung etwa lauten: Soll ich sie aus der Assyrer Hand befreien, vom Kriege sie loskaufen? Her mit deinen Seuchen, Krieg, her mit deiner Pestilenz! Mitleid ist vor meinen Augen verborgen. Wie der Ostwind Jahves, der Quellen und Borne vertrocknet, brause heran, Assyrer, alles versengend und verheerend! Das hat Hosea zweifellos auch sagen wollen, aber seine Ausdrucksweise ist auffällig und bedarf der Erklärung.

So wie seine Worte lauten, enthalten sie ein mythisches Motiv. Jahve tritt hier auf als ein grausamer, unbarmherziger, vernichtender Gott. Als seine Diener ruft er herbei den Tod mit seinem Heer von Seuchen, die Šeol mit ihren Fieberscharen, während er selbst im Ostwind daherfährt. Wie furchtbar und entsetzlich müssen diese Horden wüten, wenn sie auf die Erde losgelassen werden! Die Bäche werden wasserleer, fruchtbares Ackerland wandelt sich in öde Wüstenei, Menschen und Tiere siechen vor Fieberdurst dahin und selbst die Fische im Wasser müssen zu Grunde gehen. Das ist eine in sich verständliche Rede. Wir sehen, wie die im Zusammenhang der prophetischen Schrift anstößigen Worte Jahves alles Sonderbare verlieren, sobald sie ohne Beziehung auf die Assyrer aus sich selbst erklärt werden. Vor allem begreift man dann, wie der Prophet von dem Ostwind Jahves eine mythische Schilderung, nicht einen poetischen Vergleich geben kann. Und ebenso begreiflich ist es jetzt, daß die Assyrer als Tod und Hölle bezeichnet werden. Denn Hosea hat hier eine mythische Idee aus der

Überlieferung übernommen und umgedeutet. Wie jeder Vergleich hinkt, so ist auch diese Umdeutung nur halb gelungen, und darum kann das benutzte mythische Motiv nicht von Hosea selbst erdichtet sein, wie denn überhaupt in historischer Zeit weder Mythen noch mythische Vorstellungen entstehen.

Tatsächlich können wir dieselbe Idee schon bei Amos nachweisen. Das Buch dieses Propheten beginnt mit einer interessanten Formel, die wegen ihrer Inkonzinnität nicht von ihm selbst herstammen kann, sondern wohl aus älteren Liedern entlehnt sein muß: *Jahve brüllt von Zion her und donnert aus Jerusalem, da trauern die Auen der Hirten und des Karmels Haupt verdorrt* (Am. 1 2). Wellhausen bemerkt dazu: »Als Judäer läßt Amos, vielleicht nach älterem Muster, den Jahve von Zion aus donnern, ohne damit sagen zu wollen, daß er dort und nirgends anders wohne. Denn er erkennt kein Vorzugsrecht Judas vor Israel an. — Das Gewitter, das von Zion ausgeht, ist ein uneigentliches; es hat die paradoxe Wirkung, daß Kraut und Bäume welken und verdorren«. Um den Satz des Amos zu verstehen, muß man zunächst erkennen, daß in ihm verschiedene Anschauungen zusammengeflossen sind. Der Vordersatz enthält die beiden mit einander verbundenen Aussagen, die leicht wieder von einander zu lösen sind: Erstens, Jahve wohnt in Zion und in Jerusalem; zweitens, Jahve brüllt und donnert im Gewitter. Durch die Vereinigung dieser beiden Vorstellungen entsteht eine Inkonzinnität; denn ein Gewitter erhebt sich nicht aus Jerusalem. Zum Nachsatz hat ferner in der ursprünglichen Konzeption ein anderer Vordersatz gehört, der verloren gegangen ist. Die Auen der Hirten trauern und des Karmels Haupt verdorrt, wenn — der Širokko weht, oder richtiger, da die Formel wie die beiden anderen religiös gewesen sein muß, — wenn Jahve im Širokko einherfährt. Dieser Ausdruck wurde durch den anderen, zusammengesetzten, verdrängt: wenn Jahve von Zion her brüllt und aus Jerusalem donnert. Diese Vertauschung der Glieder war nur möglich, falls die Sätze nicht mehr lebendig, sondern durch den Gebrauch bereits erstarrt waren, und falls sie alle drei in das Gebiet des religiösen Sprachschatzes gehörten, also auch der Ostwind als eine Manifestation Jahves galt. Amos kann nicht der Schöpfer

dieser Vorstellungen gewesen sein, er muß überkommenes Gut benutzt haben[1].

Wir haben das mythische Motiv vom Jahvesamûm, das uns zuerst bei Hosea, mit einer Schilderung der Assyrernot verquickt, begegnet war, jetzt auch in einer selbständigen, religiösen Formel des Amos nachgewiesen, die ihrem Charakter nach in der vorprophetischen Zeit entstanden sein muß. Nicht ohne Grund hat Amos sie seinem Buche vorangestellt. Sie ist gewissermaßen das Motto für die ersten beiden Kapitel, in denen der Tag Jahves mit mythischen Farben gemalt ist. Es ist bereits gezeigt worden, daß 2 13ff. die Vorstellung eines mit dem *Gottesschrecken* verbundenen eschatologischen Erdbebens voraussetzt. Jetzt sei noch darauf aufmerksam gemacht, wie Jahve selbst Feuer an die Paläste legt *beim Hurrah am Tage der Schlacht, im Wetter am Tage des Sturms* (בְּסַעַר בְּיוֹם סוּפָה 1 14). Der Tag Jahves führt gradezu seinen Namen nach dem dann stattfindenden Orkan oder Širokko, der uns auch sonst entgegentritt, grade in den Drohreden der beiden ältesten Propheten, sodaß wir mit Sicherheit behaupten können, er habe eine Rolle gespielt in der populären Anschauung vom Tage Jahves.

---

1. Der hier beobachtete religionsgeschichtlich wichtige Vorgang läßt sich auch sonst konstatieren. Professor Eichhorn hat mich auf Joh. 7 38 aufmerksam gemacht: *Wer an mich glaubt, ... Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen.* Vordersatz und Nachsatz passen nicht zu einander, beide stammen aus einer ganz verschiedenen Sphäre. Der erste ist christlichen Ursprungs, der zweite nicht. Er lehnt sich, wie ich glaube, an ein Kultbild an, aus dessen Leibe Ströme von Quellwasser flossen, etwa ähnlich den Abbildungen babylonischer Wassergottheiten, wo ein Wasserstrom von beiden Schultern ausgeht (vgl. z. B. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Leipzig 1904. S. 38. Abb. 16). Die Formel muß, wenn man sie rekonstruieren will, ursprünglich etwa gelautet haben: »Wer sich taufen läßt« oder »wer in den Jordan steigt, Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen« d. h. der wird mit dem Stromgott identisch und eben dadurch heilig und sündenfrei. Die mystische Einheit, in der Adorant und Gottheit sich verbinden, wird ausgedrückt durch das der Darstellung des Gottes entlehnte Bild. Später ist dann die in diesem Wasserkult übliche Phrase ins Christentum übergegangen und dort mit einer ganz andersartigen Idee verschmolzen worden, sodaß sie ihren alten Klang und Sinn vollkommen verloren hat.

Hos. 4 3 heißt es: *Darum wird trauern das Land und alles, was darin wohnt, verwelken bis auf das Wild des Feldes und die Vögel des Himmels, und auch die Fische des Meeres werden hingerafft werden.* Nach WELLHAUSEN freilich enthält dieser Vers eine »Aussage über schon Gegenwärtiges: die Natur seufzt sichtlich unter der Sünde der Menschen«. Aber das wäre ein gar zu seltsamer Gedanke, daß die Fische an der Oberfläche schwimmen und die Tiere krepieren, weil die Menschen lügen, morden, stehlen und ehebrechen (4 2). Es werden vielmehr wie 13 15 die Wirkungen genannt, die der Samûm am יום יהוה anrichtet: Unter seiner furchtbaren Hitze und Trockenheit leidet nicht nur das Land, werden nicht nur die Gräser versengt, sondern auch Menschen und Tiere, ja selbst die Fische des Meeres gehen zu Grunde.

Am. 8 13f. gibt eine andere, nicht minder lebendige Schilderung: *Jenes Tages werden die schönen Mädchen und die jungen Männer vor Durst in Ohnmacht fallen, die da schwören beim Heiligtum von Bethel und sagen: so wahr dein Gott lebt, Dan! und so wahr dein < Gott > lebt, Beeršaba! und sie sinken hin und stehen nicht wieder auf.* An diesen Versen, die mannigfachen Anstoß bereitet haben, ist das Eine klar, daß »jenes Tages« ein gewaltiger, alles ausdörrender Širokko wehen wird, und daß infolge dessen die Borne und Quellen versiegen und die schönen Mädchen und jungen Männer vor Durst umfallen, schmählich im Stich gelassen von den Göttern, denen sie ihre Huldigungen darzubringen pflegten. Mit dem Kult ist es dann vorbei, wie die Sonne der Finsternis gewichen ist, die Feste in Trauer, die Lieder in Klage verwandelt sind und das Haupthaar zur Glatze geworden ist[1] (8 9ff.). Das Austrocknen der Bäche und Brunnen ist eine Folge des Jahvesamûms, von dem jedermann wußte, daß sich seine versengende Kraft am יום יהוה besonders furchtbar entfaltet, sodaß der Prophet nur darauf anzuspielen braucht. Warum er grade die *schönen* Mädchen und die *jungen* Männer nennt, verstehen wir nicht mehr[2].

---

1. V. 11f. streiche ich mit OORT u. a.

2. Darum haben wir freilich noch keinen Grund, die Worte zu streichen und V. 14a mit LÖHR und MEINHOLD zu eliminieren. Wenn man genügend Phantasie besitzt, so kann man ja vermuten, daß die Götter von Dan und Beeršaba hier Quellnumina bedeuten und ursprüng-

Aus allen diesen Belegstellen geht mit der größten Deutlichkeit hervor, wie verkehrt das Dogma ist, daß »die Hereinziehung der physischen Welt in das Gerichtsdrama ein Kennzeichen der späteren Eschatologie sei« (Duhm zu Jes. 34 4). Im Gegenteil, von Anfang an schon in den ältesten Büchern, aus denen uns der Tag Jahves bekannt ist, wird von einer Umwälzung in der Natur gesprochen. Man muß also, ob man will oder nicht, zugeben, daß die Natur von Hause aus auf die eschatologische Bühne gehört, und wenn man die auf das Sittliche und die Menschenwelt gerichteten Träger der Prophetie nicht als die Schöpfer dieser Dichtung begreifen kann, so wird man weiter zugestehen müssen, daß ihnen ein festausgeprägter Stoff überliefert sei, wie ja auch aus vielen anderen Anzeichen hervorgeht. Aber man wird vielleicht weiter gehen und sagen: es sei wohl denkbar, daß dem Tage Jahves eine Wirkung auf die Natur zugeschrieben wurde, allein ursprünglich sei nicht die ganze Erde, geschweige denn die Welt, sondern nur Palästina in den Bereich des Mythus gezogen worden. Erst später sei mit der Verwicklung Israels in die Wirren der Weltreiche und mit der durch die Geschichte verursachten Erweiterung des Horizontes die Bühne des eschatologischen Dramas vergrößert worden. Vor allem wird Deuterojesaja als der Schöpfer dieses Universalismus gefeiert und gepriesen. Diese Anschauung beruht in der Tat auf einem richtigen Gesamteindruck. In den älteren d. h. vorexilischen Dichtungen tritt der kosmische Hintergrund bei weitem nicht so deutlich hervor, wie in der Zeit nach der Verbannung, aber man würde doch fehlgehen, wollte man ihn ganz leugnen.

Die Offenbarung Jahves im Širokko erlebte Israel nicht einmal, sondern immer wieder, sobald furchtbare Ostwinde das Land heimsuchten. Dies Mythologem ist also spezifisch israelitisch, weil es aus dem Klima Palästinas erklärlich ist. Fremden Ursprung zu vermuten, liegt nicht der geringste Anlaß vor, ob-

---

lich ausdrücklich als solche bezeichnet sein mögen. Zu Beeršaba würde Wellhausens Konjektur בריך gut passen, und אלהיך könnte Korrektur sein für den Baal der Jordanquelle, in deren Nähe Dan lag. Die *schönen* Mädchen und *jungen* Männer führten am Ende Reigentänze auf wie in dem mit Quellen versehenen Šilo (Jdc. 21 21) oder sie sind als der Typus für die kräftigsten Leute gewählt (Gunkel).

wohl es durchaus wahrscheinlich ist, daß auch die Kanaaniter in Rešeph oder Rašuph einen Gott des »Glutwindes« besaßen, und obwohl die Möglichkeit nicht geleugnet werden soll, daß Züge dieses Gottes auf Jahve übertragen worden sind. Wenn aber der antike Mensch in allen auffälligen Naturerscheinungen das Walten der Gottheit sah, so wird man die Offenbarung Jahves im Ostwinde dem Glauben des israelitischen Volkes nicht absprechen dürfen, mag dessen Phantasieleben auch noch so gering eingeschätzt werden. So kommt es, daß das Motiv vom Jahve-samûm äußerst beliebt war. Es findet sich nicht nur in religiösen Formeln, sondern ist ebenso in den Sinaigeschichten verwandt worden (Ex. 14_{21}) wie es in dem eschatologischen Mythus immer und immer wiederkehrt; noch Mechilta 30b (zu Ex. 14_{21}) weiß, daß die Rache Gottes an den Gottlosen durch einen Ostwind vollzogen wird (Volz S. 281).

Beim Überblick über das sonst noch im Alten Testament vorhandene Material beginnen wir mit den Schilderungen, denen speziell der Širokko zu Grunde zu liegen scheint. Jes. 33_9: *Es welkt*[1], *hinwelkt die Erde, beschämt ist der Libanon, verdorrt, es wurde Saron wie die Steppe, und kahl steht Basan und der Karmel.* Die hier aufgezählten Landschaften gehören teilweise nicht zu Israel, liegen aber doch in seinem Gesichtskreis. Jes. 42_{14}f.: *Stumm bin ich gewesen seit lange, bin still, halt an mich: wie die Gebärende will ich schreien, will schnauben und schnappen zumal, will ausdörren Berge und Hügel und all ihr Kraut austrocknen, will Ströme machen zu Inseln und Sümpfe austrocknen.* Jes. 24_4ff.: *Es trauert und vergeht die Erde, es welkt, vergeht die Welt, es welkt der Himmel wie die Erde*[2] .... *Darum frißt ein Fluch die Erde und sind in Schuld, die auf ihr wohnen, darum brennen die Bewohner der Erde (im Fieber) und bleiben übrig wenig Menschen.* Noch farbenreicher wird das Ausdörren des Himmels Jes. 34_4 gemalt: *Und zusammenrollen werden sich wie ein Buch die Himmel und all ihr Heer abwelken, wie abwelkt das Laub vom Weinstock und wie das Abwelkende vom Feigenbaum.* Wir erinnern uns, wie der Ostwind »die Bücherdecken krümmt«, und dürfen uns dementsprechend vorstellen, wie er dermaleinst, in grotesker

1. Lies אבלה. 2. Lies mit Gunkel מרום עִם הארץ.

Vergröberung bekannter Tatsachen, den Himmel zusammenballen wird, bis er berstend auseinander kracht. Infolge der gewaltigen Hitze wird auch der Himmelsbaum verdorren, sodaß die Sterne abwelken, die wie goldene Früchte oder Blätter an ihm hangen. Daß der Himmelsbaum eine auch sonst nachweisbare mythische Anschauung[1] der Israeliten ist, hat GUNKEL an der Hand von Zach. 4 1ff. treffend gezeigt.

Anderswo ist es weniger der Širokko als der Sturmwind überhaupt, der den Himmel *zerfetzt gleich dem Rauche* (Jes. 51 6). Und ebenso wird der Himmelsbaum nicht durch einen Samûm zum Verdorren gebracht, sondern durch einen gewaltigen Orkan geschüttelt (ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη), daß die Sterne wie Feigen zur Erde fallen (Apk. Joh. 6 13). Diese Nüanzen sind sehr interessant; sie lehren uns, wie falsch es ist, bei derartigen Schilderungen sofort an Abhängigkeit der Autoren zu denken. Eine Entlehnung ist schon deswegen unmöglich, weil die Anschauungen nicht genau übereinstimmen. Es handelt sich vielmehr um parallele Vorstellungen, die im Leben des Volkes gewiß noch viel mannigfaltiger waren, als wir heute konstatieren können, und deren Verschiedenheit man nicht verwischen darf. Matth. 24 29 heißt es einfach: *Und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Mächte der Himmel werden erschüttert werden.* Hier ist von einem Baum keine Rede, es wird nur ein Beben des Himmels vorausgesetzt.

Jetzt kehren wir zu den Stellen zurück, von denen wir am Anfang dieses Paragraphen ausgingen. Denn jetzt verstehen wir, warum in den eschatologischen Schilderungen so oft von der Austrocknung des Meeres gesprochen wird. Dieser Zug ist angelehnt an die Erfahrung, die Israel beim Wehen des Širokko erlebte, nur daß das Versiegen der Bäche und Flüsse in grotesker Vergröberung und phantastischer Übertreibung auf das Meer übertragen ist: *Siehe, durch mein Schelten trockne ich aus das Meer, mache Ströme zur Wüste; es verdorren*[2] *die Fische ohne Wasser und es stirbt durch Durst ihr Getier*[3]. *Ich kleide die*

---

1. Die von GUNKEL vermutete Herkunft dieser Idee aus Babylonien ist möglich, aber der als Himmelsbaum gedachte Ölbaum trägt spezifisch israelitisches Gepräge; Kanaan war ein Ölland (Hos. 12 2).

2. Lies תיבש mit den LXX. 3. Lies בהמתם mit DUHM.

Himmel in Schwärze und Sacktuch mache ich zu ihrer Hülle (Jes. 50$_{2}$f.). Ebenso wie das den klimatischen Verhältnissen Palästinas entnommene Bild vom Austrocknen des Wassers in den eschatologischen Mythus eingedrungen ist, so auch in die Erzählungen, die von der Urzeit handeln.

Es bildete von altersher einen Bestandteil der Lieder, die Jahves Großtaten in der mosaischen Vergangenheit besangen und die den Hymnendichtern ihr typisches Material lieferten. Das geht besonders klar aus der »halb mythisch« (Baethgen), richtiger vollkommen mythisch gefärbten Theophanie des 18. Psalms hervor, die in vielen zu Tage liegenden Einzelheiten an den Sinaibericht erinnert: *Rauch stieg auf in seiner Nase, und Feuer fraß aus seinem Munde und Kohlen brannten vor ihm aus. Er neigte den Himmel und ließ sich hernieder, während Dunkel unter seinen Füßen war. Er ritt auf dem Kerub und flog dahin und schwebte einher auf dem Fittig des Windes. Er machte Finsternis zu seiner Hülle, Wasserdunkel, Wolkendickicht war seine Hütte rings umher. Vom Glanze vor ihm brachen durch: seine Wolken, Hagel und Feuerkohlen. Da donnerte im Himmel Jahve und ʿEljôn ließ seine Stimme ertönen*[1]. *Er warf seine Pfeile und zerstreute sie (seine Feinde) und blitzte mit Blitzen und schreckte sie. Da wurden die Betten des Meeres sichtbar und aufgedeckt die Grundfesten der Welt vor deinem Schelten, Jahve, vor dem Schnauben des Odems deiner Nase.* Dazu bemerkt Gunkel mit Recht: »Die ganze Theophanie ist schließlich dazu da, um das Meer aufzuwühlen und sein Bette bloßzulegen. Der Dichter hat diese Spitze der Jahveerscheinung benutzt, um daran seine Fortsetzung: die Rettung des Ertrinkenden, anzufügen; er hätte auf diesen einigermaßen sonderbaren Gedanken kaum kommen können, wenn die Theophanie nicht schon jenen Schluß vorher gehabt hätte« (S. 106).

Dieser Schluß ist eben entstanden durch eine Kombination des Schilfmeeres mit dem Sinai. *Und durch dein Zornesschnauben türmten sich empor die Wasser, standen wie ein Wall die Rinnsale, waren geronnen die Tiefen im Herzen des Meeres* heißt es Ex. 15$_{8}$, und ähnlich sagt der Psalmist: *Er bedräute das Schilfmeer, da ward es trocken, und führte sie durch Tiefen*

1. Streiche die Schlußworte und vergleiche überhaupt II Sam. 22.

wie durch eine Trift (Ps. 106 9). Hier wird noch der Name erwähnt, anderswo ist einfach von *dem* Meere die Rede: *Die Wasser sahen dich, Gott, die Wasser schauten dich, bebten, und es zitterten die Tiefen. Die Wolken strömten Wasser, die Himmelswolken donnerten, und deine Pfeile zuckten hin und her. Deine Donnerstimme erscholl im Wirbelwind, Blitze erleuchteten den Erdkreis, die Erde erbebte und schwankte. Durch das Meer ging dein Weg, deine Pfade durch große Wasser und deine Spuren wurden nicht erkannt*[1] (Ps. 77 17—20). *Bist du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser der großen Flut, der Meerestiefen zum Wege machte, daß hindurchzogen die Erlösten* (Jes. 51 10)? Den urkundlichen Beleg endlich, daß der israelitische Erzähler die Austrocknung des Meeres durch das Motiv des Ostwindes verständlich machte, gibt uns der älteste Bericht: *Da ließ Jahve das Meer durch einen starken Ostwind die ganze Nacht über zurücktreten und legte so den Meeresboden trocken* (Ex. 14 21). Der Ostwind wird genannt, nicht deshalb, weil der biblische Verfasser in den Himmelsrichtungen ungenau orientiert ist (Baentsch), sondern infolge einer Art von Anachronismus; denn der Ostwind ist der typische, alles versengende Širokko Palästinas.

Der Zug vom Austrocknen der Wasser[2]) stammt also im letzten Grunde nicht aus dem Schöpfungsmythus, wie Gunkel (S. 106) vermutet, noch vom Schilfmeer, wie Köberle (S. 123) annimmt, sondern aus der damaligen Gegenwart Israels. Von hier aus ist er sowohl in die Endzeit wie in die Urzeit übertragen worden und ist auch in den תְּהוֹם - tiâmat - Mythus eingedrungen, der seinerseits wieder die Geschichte der mosaischen Zeit und, wie wir noch sehen werden, die Eschatologie beeinflußt hat.

---

1. Im Märchen fährt der Schmied Ilmarinen über das offene Meer; dabei ward des Pferdes Huf nicht naß, noch zog der Schlitten eine Spur. Vgl. Emmy Schreck: Finnische Märchen S. 3 ff. (nach Radermacher).

2. Über Jahve als Wassergott vergleiche die erschöpfende Zusammenstellung bei Köberle S. 120 ff.

§ 6. Die Offenbarung Jahves im Vulkan.

Hermann Gunkel: Deutsche Literaturzeitung 1903. Sp. 3058f. Ausgewählte Psalmen. Göttingen 1904. Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums. Berlin 1903. Paul Volz: Jüdische Eschatologie. Tübingen 1903. A. V. Williams Jackson: Die iranische Religion (Grundriß der iranischen Philologie Bd. II von W. Geiger und E. Kuhn), Straßburg 1904. Nathan Söderblom: La vie future d'après le Mazdéisme. Angers 1901. Ernst Böklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie. Göttingen 1902. S. Herrlich: Die antike Überlieferung über den Vesuv-Ausbruch im Jahre 79. (Beiträge zur alten Geschichte von Lehmann und Kornemann, Bd. IV). Leipzig 1904. S. 209 ff.

Eine Reihe von archaistischen Redewendungen in den Jahvetheophanien und eschatologischen Gemälden weist zweifellos vulkanischen Ursprung auf. Wir behandeln sie im Zusammenhang mit den Vorstellungen, die nach volkstümlichem Glauben mit unterirdischem Feuer verbunden waren. Wenn es Nah. 1 6 heißt: *Jahves Wut brennt wie Feuer und die Felsen schmelzen vor ihm,* so ist dieser Zug einer vulkanischen Erscheinung entlehnt. Denn fragen wir nach dem Naturereignis, bei dem von einem Schmelzen der Felsen die Rede sein könnte, so ist die einzig mögliche Antwort: beim Vulkan. Ähnlich heißt es Ps. 46 7: *Er ließ seine Stimme erschallen, da zerschmolz die Erde.* Ein anderes Bild begegnet uns Mch. 1 3: *Siehe, Jahve zieht aus von seiner Stätte, kommt herab und tritt auf die Höhen der Erde, und die Berge zergehen unter seinem Schritt und die Täler zerteilen sich wie Wachs vor dem Feuer, wie Wasser ausgeschüttet an einem Abhang.* Das Sichspalten der Berge und Täler kann in vulkanischen Gegenden beobachtet werden. Vollkommen verständlich ist, wie ihr *Zergehen* verglichen werden kann mit *Wassern, ausgeschüttet an einem Abhang* nur bei einem typisch vulkanischen Gemälde, nicht bei einem einfachen Erdbeben. Denn was konnten diese am Abhang ausgeschütteten Wasser, verbunden mit der Spaltung der Berge, ursprünglich anders symbolisieren als die flüssige Lavamasse, oder aber die glühende Aschenwolke, die den Berg hinabrollt und auch sonst mit einem Strom verglichen wird[1]? Die Stelle ist naturmythologisch

---

1. Plinius epp. VI 20 18: densa caligo tergis imminebat, quae nos torrentis modo infusa terrae sequebatur.

und eben das beweist, daß Nahum nicht der Schöpfer dieser Theophanie ist, sondern daß er mit überkommenem Gute arbeitet. Der ebenfalls hier angestellte Vergleich mit dem *Schmelzen wie Wachs* ist in derselben Weise für vulkanische Erscheinungen typisch (vgl. Ps. 22_{15}. 68_{3}. 97_{5}) wie das Rauchen der Berge: *Der die Erde anblickt, daß sie zittert, der die Berge schlägt, daß sie rauchen* (Ps. 104_{32}. 144_{5}). Wenn in dem »Sinai« ein Feuer brennt und eine Rauchwolke über ihm lagert — und nur dann — kann er einem glühenden *Schmelzofen* (Ex. 19_{18}) verglichen werden. Da Jahve am Ende der Tage im Vulkan erscheint, so sagt Maleachi mit einer wunderlichen *μετάθεσις εἰς ἄλλο γένος*: *Denn siehe der Tag kommt, brennend wie ein Ofen* (Mal. 3_{19}). In einem anderen Bilde findet sich derselbe Vorgang. Jahve, dessen Vesuv ursprünglich der »Sinai« ist und der später in Jerusalem wohnt, hat nun *ein Feuer in Zion und einen Ofen in Jerusalem*[1], um Assur zu vernichten (Jes. 31_{9}), wie er einst einen *Ofen* hatte für Sodom und Gomorrha (Gen. 19_{28}). Dtn. 32_{22} wird vulkanisches Feuer beschrieben: *Denn ein Feuer loderte auf in meiner Nase, das brennt bis in die Tiefen der Unterwelt, verzehrt die Erde samt ihrem Gewächs und entzündet die Grundfesten der Berge.* Übersetzt man diesen Satz aus der religiösen Poesie in die profane Prosa, so wird eine Naturerscheinung geschildert, die nur beim Vulkan beobachtet werden kann. Ähnlich lautet Ps. $83_{15f.}$: *Wie Feuer, das den Wald anzündet, wie die Flamme, die die Berge verbrennt, so verfolge du sie mit deinem Wetter und schrecke du sie mit deiner Windsbraut.* Daß die Berge als bewaldete zu denken seien (Baethgen) widerspricht dem klaren Wortsinn, der vielmehr »brennende Berge« voraussetzt.

Bei der Zerstörung Sodoms spielt neben dem Feuerregen der Schwefel eine Rolle (Gen. 19_{24}). Man könnte den Schwefel direkt mit dem Vulkan kombinieren, da z. B. die Kraterwände des Vesuvs mit ihm geschmückt sind (Meyer S. 12) und da auch der Ausbruch des Mont Pelé mit Kohlensäure und Schwefeldampf verbunden war (Meyer S. 23. 26) und da auch hier manche Gelehrte daran gedacht haben. Aber wie die heutigen Geologen

---

1. Duhm leugnet, daß der Ofen ein Werkzeug der Vernichtung sei, weil er unter dem תַּנּוּר einen Altar versteht.

uns belehren, braucht der Schwefel durchaus nicht auf vulkanischen Ursprung hinzuweisen, weil er selbst ein Erzeugnis der organischen Welt ist. Die Sodom- und Gomorrhageschichte weist ihrer Lokalfarbe nach auf das Tote Meer hin, obwohl es auffällig ist, wie GUNKEL mit Recht gezeigt hat, daß sie nichts von der Bildung des Salzmeeres erzählt, was grade für den Ort, an dem sie haftet, charakteristisch ist. GUNKEL nimmt daher eine Übertragung der Sage von anderswoher auf das Tote Meer an. Da diese jedoch gut dort hinpaßt, so liegt es wohl näher, eine Verstümmelung, sei es absichtlich oder unabsichtlich, zu vermuten. Nach Ansicht der Geologen war es möglich, daß bei einer Katastrophe, die mit tektonischem Erdbeben verbunden war, Gase, Thermen, petroleum- und asphalthaltige Massen aus neu geöffneten Spalten hervorstiegen. Kohlenwasserstoff und Schwefelwasserstoff, die brennbar sind, können sich unter gewissen Umständen sogar von selbst entzünden, und so konnte die Luft über der Spalte in Flammen stehen und Rauch sich bilden (BLANCKENHORN: ZdPV XIX 1896).

Viel wichtiger ist für uns die Kenntnis der populären Anschauung vom Toten Meere, die uns bei STRABO XVI 763 f. entgegentritt. Darnach befinde sich dort unter der Erde ein großes Feuer, durch dessen Hitze der dort ebenfalls vorhandene Asphalt flüssig werde. Er verweist darauf, daß der See gleichsam zu kochen scheine, indem Blasen an der Oberfläche zerplatzen, ferner auf heiße Quellen[1], die Schwefelgeruch verbreiten, und auf Felsen mit durchschwitzendem Erdpech. Da in Palästina Schwefel nur in den Schichten der sogenannten Niederterrasse am südlichen Teile des Toten Meeres vorkommt, so ist es wahrscheinlich, daß die Israeliten dort die Farben gewonnen haben für die Bilder, in denen der Schwefel eine Rolle spielt. Wenn Jahve Feuer und Schwefel »regnen« läßt, so muß das sagen-

1. Wo heiße Quellen sind, nimmt der Volksglaube auch sonst ein unterirdisches Feuer an. Pausanias II 34₁ berichtet von den warmen Quellen bei Methana: *φασὶ δὲ Ἀντιγόνου τοῦ Δημητρίου Μακεδόνων βασιλεύοντος τότε πρῶτον τὸ ὕδωρ φανῆναι, φανῆναι δὲ οὐχ ὕδωρ εὐθύς, ἀλλὰ πῦρ ἀναζέσαι πολὺ ἐκ τῆς γῆς, ἐπὶ δὲ τούτῳ μαρανθέντι ῥυῆναι τὸ ὕδωρ.* RADERMACHER: Das Jenseits im Mythos der Hellenen (Bonn 1903), S. 96 f. erklärt aus dieser Anschauung mit Recht die Entstehung der Vorstellung vom Pyriphlegeton.

hafte Volksauffassung sein, nach der alle meteorologischen Erscheinungen himmlischer Natur sind. In Wirklichkeit mag es eher geschehen sein, daß *brennende Schwefelbäche* sich ergossen, deren Ursache auf ein unterirdisches oder überirdisches Feuer zurückgeführt wurde, wie in der wunderbar imposanten Jahvetheophanie, die in grell mythologischem Kolorit gehalten ist: *Siehe, Jahves Name kommt von Ferne, brennenden Zorns und wuchtiger Erhebung, seine Lippen sind voll Grimm. und seine Zunge wie fressendes Feuer und sein Atem wie ein bis zum Hals reichender strömender Bach . . . Und hören läßt Jahve seinen hehren Donner und die Senkung seines Armes läßt er sehen mit grimmigem Zorn und der Lohe fressenden Feuers, mit Sturm und Wetterguß und Hagelstein . . . Denn zugerüstet ist vordem*[1] *schon die Brandstätte . . . errichtet tief, breit, ihre Schicht ist Feuer und viel Holz, Jahves Hauch wie ein Schwefelbach brennt darein* (Jes. 30 27ff.). Die hier erwähnte *Brandstätte,* die wohl nach Art einer *tiefen* Grube gedacht ist, ist dem »Moloch«kult entnommen. Man wird nach der Analogie schließen dürfen, daß auch im Hinnomtale der Volksglaube ein unterirdisches Feuer vermutete, in dem die Feuergottheit wohnte, der zu Ehren die Menschenopfer verbrannt wurden[2]. Die Glosse (Duhm), daß die Brandstätte *auch für den Moloch* bestimmt sei, entstammt einer anderen Anschauung, wonach der jetzt zum Dämon degradierte Gott zur Strafe für seine Bosheit im Feuer gequält werden solle. Beide Auffassungen können verhältnismäßig alt sein, die eine dem Jahvismus entsprechend, die andere ihm widersprechend. Ähnliches wird uns noch im Folgenden begegnen.

Dies echt jesajanische Stück ist das älteste, das von einem Untergange der Feinde Israels, hier Assur, durch Jahves Feuer, speziell durch einen brennenden Schwefelbach redet. Jesaja als den Schöpfer dieser mythischen Idee anzusehen, ist schon deshalb unmöglich, weil mythische Vorstellungen ihrem Wesen

---

1. Lies מֵאֶתְמוֹל mit den LXX.

2. Da wir von heißen Quellen in dem Hinnomtale nichts wissen, so hat sich der Volksglaube hier nicht an Naturerscheinungen, sondern an den Kult des Gottes angeschlossen. Weil »Moloch« ein chthonischer Feuergott war und hier verehrt wurde, so mußte sich hier auch das Element befinden, in dem die Gottheit zu Hause war.

nach uralt sind und am allerwenigsten aus der Phantasie der Propheten erklärt werden können, die wir als Vertreter einer höheren, geistigeren Religionsstufe mit Recht zu beurteilen gewohnt sind. Wenn Jesaja trotzdem diese Anschauung äußert, die ihrem Charakter nach durchaus naturmythologisch ist, so muß sie von ihm der populären Tradition entlehnt sein. Wir dürfen also sagen, daß im Volke von alters her noch zur Zeit Jesajas die Ansicht herrschte, die, ihres poetischen Gewandes entkleidet, so lauten würde: Jahve vernichtet oder wird seine Gegner vernichten durch Feuer, sei es durch einen Schwefelbach oder Vulkan (Jes. 31 9). An einer anderen Stelle, die aus einem späteren Jahrhundert stammt, wird, was wir soeben vom alten Jesaja gehört haben, prosaischer so ausgedrückt: *Denn einen Tag der Rache hat Jahve und ein Jahr der Vergeltung für Zions Hader. Und verwandeln werden sich seine Bäche zu Pech und sein Staub zu Schwefel, und es wird sein Land zum Pech, brennend bei Nacht und Tage* (Jes. 34 8ff.).

Jedenfalls kann nach dieser Übersicht kein Zweifel sein, daß die Israeliten Jahves Offenbarung im Vulkan, d. h. in der Bergeslohe, im unterirdischen Feuer und in brennenden Schwefelströmen, sahen und deshalb seine Theophanie mit derartigen Zügen ausstatteten. Diese Schrecken der Majestät Jahves galten ihnen zugleich als Strafmittel wider die Feinde der Gottheit und des Volkes, wie bereits aus der Zeit Jesajas belegt werden kann. Beide Anschauungen sind ihrer Natur nach älter als die Prophetie, da sie dem volkstümlichen Glauben entstammen müssen. Von einem Weltbrand ist keine Rede, sondern nur von einem lokalen Feuer Jahves, das teilweise typisch palästinische Züge trägt (Schwefelstrom), teilweise aber nicht palästinischen Ursprungs sein kannn. Denn ein *Zerschmelzen der Erde* (Ps. 46 7), eine *Spaltung der Berge,* verbunden mit dem Herabfließen der Vulkanmasse *wie Wasser, ausgeschüttet an einem Abhang* (Mch. 1 3), ist in Palästina nie beobachtet worden. Hier müssen also fremde Überlieferungen vorliegen. Ob sie an die »Sinai«tradition anknüpfen, die im nächsten Paragraphen ausführlicher behandelt werden soll, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Doch ist es deshalb unwahrscheinlich, weil die Jahvetheophanie des Buches Exodus — ihren vulkanischen Charakter vorausgesetzt — ausschließlich freundliche Züge zeigt und trotz

aller Furchtbarkeit keine verheerenden Wirkungen zurückläßt. Von den Geschichten des Alten Testamentes gehört, was ebenfalls beachtenswert ist, nur eine einzige, die von Sodom und Gomorrha, in diesen Zusammenhang. Die Eschatologie weist demnach verhältnismäßig reiche und andersartige vulkanische Spuren auf, sodaß sie in dieser Beziehung durchaus singulär dasteht. Die Vorstellung vom Tage Jahves als eines vulkanischen *Ofens* (Mal. 3_{19}) findet in Palästina selbst keine Erklärung.

Man wird sie nicht trennen dürfen von der Idee des Weltbrandes, die uns in der persischen Eschatologie und in der späteren jüdischen (Vita Adae 49f. Jos. Ant. I § 70f.) und christlichen (II Petr. 3_{6}ff.) Literatur begegnet. Es fragt sich nur, wie man beide Anschauungen mit einander kombinieren will. Der Gedanke des Weltbrandes, so viel ist sicher, kann, weil er mythisch ist, nicht durch eine bloße Vergröberung jesajanischer oder prophetischer Behauptungen entstanden sein, kann sich also nicht in Israel gebildet haben, sondern muß aus der Fremde kurz vor der christlichen Zeit eingewandert sein. Umgekehrt lassen sich die eschatologischen Vorstellungen der Prophetie am ehesten begreifen als der letzte blasse Schimmer einer ursprünglich viel farbenkräftigeren Schilderung des Weltbrandes. Das Schmelzen der Erde, das Brennen der Berge, die Verheerungen der Schwefelströme sind die winzigen Überbleibsel eines einst gewaltigen Gemäldes. Was damals von der ganzen Welt galt, ist jetzt auf einen kleinen Bruchteil der Erde beschränkt und in Palästina — aller Geologie zum Trotz — lokalisiert. Wir müßten, um diese Auffassung zu rechtfertigen, eine zweite, bereits in früher vorprophetischer Zeit erfolgte Einwanderung derselben Ideen annehmen, die später aufs neue eingeströmt sind. Ob diese Hypothese Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat, läßt sich erst dann entscheiden, wenn wir das gesamte Material überschauen.

Besonders zahlreiche Anspielungen an einen *Feuerstrom* finden sich in den Sibyllinen: *Und es wird fließen ein Gießbach mächtigen Feuers, unermüdlich, verbrennend die Erde und verbrennend das Meer* (III 84f.). Obwohl hier nicht bloß wirkliche Erlebnisse vergrößert sind, da auch der Himmel und die ganze Schöpfung in eins zusammengeschmolzen werden sollen, so liegt doch die Idee von dem verbrannten Meere vulkanischen

Erscheinungen nicht so fern, daß man zu ihrer Erklärung auf den »urzeitlich gottwidrigen Charakter des chaotischen Ungeheuers« verweisen müßte (Volz S. 295). Aus St. Vincent ist bekannt, wie das Wasser in Siedeglut versetzt ward (Meyer S. 38). Im Anschluß an solche oder ähnliche Erfahrungen mag die phantastische Vorstellung von einer Verbrennung des Meeres entstanden sein. Herrlich (S. 224 ff.) hält es für wahrscheinlich, daß die Prophezeiungen der Sibylle beeinflußt seien durch die Katastrophe, die Pompeji im Jahre 79 zerstörte. Aber die Idee des Weltbrandes selbst ist anderer Herkunft, nur die Form, in die sie gekleidet wird, ist durch die Zeitgeschichte und die Lokalität modifiziert, genau so wie es in der prophetischen Eschatologie der Fall ist. Wenn wir ferner Apk. Joh. 19 20. 20 10. 14f. 21 8 von einem *brennenden Feuer- und Schwefelsee* lesen, in den die Gottlosen geworfen werden, so hängt dies Mythologem hier mit dem Toten Meere zusammen — mag es auch dem Ursprunge nach außerpalästinisch sein — da wir in jener Gegend sogleich eine parallele Anschauung nachweisen werden[1]. Für die Frage nach dem Ursprungsort der Vorstellung vom Weltbrande ist es wichtig zu untersuchen, ob, wie Bousset (S. 481) behauptet, in der späteren Zeit spezifische Züge der iranischen Eschatologie aufzuzeigen sind.

Charakteristisch ist dort, daß in den Gāthās wie im Būndahishn von einer *Flut geschmolzenen Metalls* die Rede ist (Jackson § 80; Söderblom S. 238. 268 f.). Durch diese glühend heiße Flut, so wird weiter gelehrt, müssen alle Menschen hindurchgehen, aber dem Gerechten erscheint es nicht schlimmer, als wate er durch warme Milch (Jackson § 85). Solche Vorstellung einer Metallflut, die doch wohl teilweise im Anschluß an Lavaströme sich gebildet hat, konnte in Persien entstehen, weil das Innere des iranischen Hochplateaus in der Tat von vulkanischen Massen durchbrochen ist. »Ö. vom Urumiasee erhebt sich der Sahend (3440 m), weiter gegen Norden der mächtige Gebirgsstock des Säwelān (4813 m). Beide Vulkane sind erloschen. Vulkanische Bildungen treten auch im sö. Persien

1. Das hierher gehörige Material ist äußerst umfangreich (vgl. Böklen S. 119 ff.; Bousset S. 269). Es im Einzelnen vorzuführen, ist überflüssig, da die Züge typisch sind.

hervor, nämlich der isolierte Kūhi-Basmān im N. von Bampur und onö. davon der noch jetzt tätige 3868 m hohe Kūhi-Nauschāda oder Kūhi-Taftān« (Geiger). Die spezifisch persische Idee von dem feurigen Metallfluß ist zwar nicht klar ausgesprochen, scheint aber doch vorausgesetzt zu sein I Hen. 52 6: *Und jene Berge, die deine Augen gesehen haben, der Berg von Eisen und der von Kupfer, der von Silber und der von Gold, der von Zinn und der von Blei, diese alle werden vor dem Auserwählten wie Wachs vor dem Feuer sein und wie Wasser, welches von oben her über jene Berge herabläuft; und sie werden schwach sein vor seinen Füßen.*

Mit dieser Stelle hängt eine andere zusammen, die ebenfalls an die persische Anschauung erinnert, aber doch beträchtlich von ihr abweicht, I Hen. 67 4ff.: *Und er wird jene Engel, die die Ungerechtigkeit gezeigt haben, in jenes brennende Tal einschließen, welches mir zuvor mein Großvater Henoch gezeigt hatte, im Westen bei den Bergen des Goldes und Silbers, des Eisens und des Gußmetalls und des Zinns. Und ich sah jenes Tal, in dem eine gewaltige Bewegung war, und ein Hin- und Herwogen der Wasser. Und als dies alles geschah, entstand aus jenem feurigen Metallguß und der Bewegung, die sie (die Wasser) hin und her schaukelte, an jenem Ort ein Schwefelgeruch, und er verband sich mit jenen Wassern; und jenes Tal der Engel, die die Menschen verführt haben, brennt immerzu unter der Erde dort. Und durch die Täler derselben (Erde) kommen Feuerströme, da wo jene Engel gestraft werden, welche die Bewohner der Erde verführt haben. Und jene Wasser werden in jenen Tagen den Königen und Mächtigen und Hohen und denen, die auf Erden wohnen, zur Heilung des Leibes, aber zur Marter des Geistes dienen; ihr Geist ist ja voll Wollust, sodaß ihr Leib gestraft wird, weil sie den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben. Sie sehen ihre tägliche Strafe, und glauben doch nicht an seinen Namen. Und je ärger ihr Leib brennt, um so mehr werden sie eine Veränderung am Geiste spüren auf immer und ewig . . . . Und jene Wasser selbst werden in jenen Tagen eine Veränderung erleiden: denn wenn jene Engel in jenen Wassern gestraft werden, so ändern sich jene Wasserquellen inbetreff ihrer Hitze, und wenn die Engel aufsteigen, so wird jenes Wasser der Quellen sich ändern und kalt werden. Und ich*

hörte Michael anheben und sprechen: Dieses Gericht, mit dem die Engel gerichtet werden, ist ein Zeugnis für die Könige und Mächtigen, welche die Erde besitzen. Denn diese Wasser des Gerichts dienen zur Heilung des Leibes der Fürsten und zur Wollust ihres Fleisches; aber sie sehen nicht und glauben nicht, daß jene Wasser sich ändern und ein ewiges Feuer werden können. Zu Anfang ist zwar auch hier von einem *feurigen Metallfluß* die Rede, nachher jedoch werden deutlich heiße Wasserquellen geschildert, die an die *ḥammām ez-zerḳā* im *wādi zerḳā maʿīn* Moabs, die *Kalirrhoë* des Altertums, wo einst Herodes der Große Heilung suchte (Josephus: Bell. Jud. I 33_6. § 657 Antiq. XVII 6_5. § 171), und an die Thermen in der Nähe des Toten Meeres erinnern. Diese Gegend, die sö. in nicht allzu weiter Ferne vom Tale Hinnom liegt, galt, wie wir aus dieser Stelle ersehen, als unterminiert von einem gewaltigen Feuerreservoir, in dem sündige Engel zur Strafe gequält werden. Die »hohen Badegäste« (Beer), die dies wissen und diesen Anblick täglich vor Augen haben, kümmern sich in ihrer Wollust nicht darum und bedenken nicht, daß auch sie dereinst mit demselben Kurwasser gestraft werden, mit dem sie jetzt sündigen. Diese Anschauungen tragen palästinisches Lokalkolorit und sind darum im Lande entstanden, um so mehr als wir in der Glosse zu Jes. 30_{33} eine ganz ähnliche Idee konstatieren konnten, nach der »Moloch« im unterirdischen Feuer der Geenna (des Tales Hinnom), etwa als ein von Jahve abgefallener Dämon, gemartert wird. Die gleiche Volksvorstellung liegt vielleicht Gen. 14_3 zu Grunde, falls statt עֵמֶק הַשִּׂדִּים mit Renan (Histoire du peuple d'Israel I 116) עמק הַשֵּׁדִים zu punktieren ist. Wenn sich so an diese von der Natur wunderlich ausgestattete Gegend des Salzmeeres eine Reihe mythischer und sagenhafter Erzählungen und Motive heftet, so ist trotzdem nicht einzusehen, warum sich dort die Idee von einem *feurigen Metallfluß* ebenso ausgebildet haben sollte wie von einem *brennenden Schwefelbach.*

Endlich gehört hierher noch die Fegfeuerstelle der Sibyllinen. Nachdem dort die Befestigung der *Feuersäule* beschrieben ist (II 240), *wo rings in weitem Umkreis ein unaufhörlicher Feuerstrom rinnt* (II 285 f.), heißt es: *Und dann werden alle durch das brennende Feuer und die unauslöschliche Flamme hindurchgehen, und die Gerechten werden alle gerettet werden,*

die Gottlosen aber alle verderben auf ganze Äonen hin (II 252 ff.). Wenn sie *dreimal so viel gebüßt, als sie böses Werk gefrevelt* (II 304) und die Fürbitte der Frommen erlangt haben, wird Gott sie *aus dem gewaltigen Feuer und dem unsterblichen Knirschen* erretten (II 332 ff.; vgl. I Kor. 3 15 σωθήσεται . . . ὡς διὰ πυρός). Hier ist die Ähnlichkeit mit der persischen Vorstellung größer. Allerdings ist für den *Metallfluß* die spezifisch altisraelitische, jetzt seltsam verdunkelte Idee von der *Feuersäule* eingetreten. Überdies werden die Sünder aus ihrer Qual nicht deshalb erlöst, weil sie vollkommen geläutert sind, sondern weil ihre himmlischen Fürsprecher sich für sie verwandt haben. Aber das gewiß nicht selbstverständliche und keineswegs naheliegende Hindurchgehen der Menschen durch Feuer, um dennoch gerettet zu werden, macht den persischen Einfluß sehr wahrscheinlich.

Mit Recht wird darum behauptet werden dürfen, daß die Idee vom Weltbrande, wie sie in den späteren Pseudepigraphen begegnet, durch iranische Vermittlung zu den Juden gekommen sei. Da dasselbe für die vorprophetische Zeit unmöglich angenommen werden kann, so muß die Einwanderung damals von anderswoher erfolgt sein, wenn man nicht vermuten will, Israel habe jene Vorstellung aus der Wüste mitgebracht. Um ein volles Verständnis der israelitischen Anschauungen zu gewinnen, bleibt eben noch die Frage zu beantworten: Woher hatte Israel die Kenntnis von Berg- und Vulkanfeuer, die wir notwendig nach den am Anfang dieses Paragraphen angeführten Stellen bei ihm voraussetzen müssen? Das Problem ist deshalb schwierig, weil es heute in Palästina keine tätigen Vulkane mehr gibt. Vielleicht kann uns eine Untersuchung der mosaischen Traditionen weiter helfen.

§ 7. Die Offenbarung Jahves am Sinai.

Hermann Schultz: Alttestamentliche Theologie[5]. Göttingen 1896. Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte[2]. Freiburg 1899. Bernhard Stade: Biblische Theologie des Alten Testaments. Bd. I. Tübingen 1905. Ditlef Nielsen: Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Straßburg 1904.

Ex. 19 16 ff. lautet: *Am dritten Tage aber, als es Morgen ward, brachen Donner und Blitze los, und eine dichte Wolke ließ sich herab auf den Berg und starkes Trompetengeschmetter*

erscholl, sodaß ein Schrecken kam über alles Volk, das im Lager war . . . . Der Berg Sinai aber stand ganz in Rauch, weil Jahve im Feuer auf ihn herabgefahren war, und Rauch stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens, und der ganze Berg erbebte stark. Die erste Frage, die sich angesichts dieser Schilderung erhebt, ist die, ob wir noch die Naturtatsache aufzufinden vermögen, die die Farben zu diesem Gemälde geliefert hat. Erst wenn sich dies als undenkbar herausstellt, dürfen wir unsere Zuflucht zur puren Phantasietätigkeit des Dichters nehmen. Die neuerdings von NIELSEN (S. 173) geäußerte Vermutung, daß Rauch und Feuer von einem auf dem Berge Sinai gelegenen Opferaltar herrührten, ist als wenig einleuchtend zu verwerfen, da Gewitter und Erdbeben auf diese Weise unerklärt bleiben. Fast allgemein verbreitet ist eine andere Anschauung: »Jahve erscheint seinem ursprünglichen Charakter als Wettergott entsprechend im Gewitter« (BAENTSCH zu Ex. 19_{16}). »Jahve war von Haus aus wohl ein Naturgott und vielleicht bezeichnet auch der Name Jahve eine bestimmte Naturerscheinung, in der man eine besondere Manifestation von ihm und einen Ausdruck seines Wesens sah. Jahve erscheint so regelmäßig im Gewitter, daß man ihn für einen ursprünglichen Gewittergott halten möchte« (SMEND S. 23 f.). »Vielleicht ist er nach jetzt nicht mehr erkennbarer Etymologie der himmlische Gewittergott« (SCHULTZ[5] S. 412). Aber das Gewitter ist durchaus nicht die hauptsächliche, geschweige denn die einzige Naturtatsache, in der man eine Offenbarung Jahves erlebte, und um die Natur Jahves zu bestimmen, darf man nicht von der Etymologie ausgehen, da der Name Jahve für uns etymologisch nicht mehr durchsichtig ist, wenn auch für unbeweisbare Kombinationen Möglichkeiten in Menge vorhanden und aufgestellt sind. Das ursprüngliche Wesen Jahves ist uns unbekannt, und alle Versuche, dahinter zu kommen, sind mißglückt und mußten mißglücken, wie die Religionsgeschichte bei allen derartigen Unternehmungen gelehrt hat. Für uns handelt es sich hier nur um die Sinaitheophanie, und diese wird durch die Annahme eines Gewitters nicht erklärt. Man muß mindestens hinzufügen, daß ein Erdbeben damit verbunden war. Aber selbst dann versteht man noch nicht, wie der Berg mit einem »Schmelzofen« verglichen werden kann

und ganz in Rauch gehüllt sein soll; denn bei einem Gewitter läßt sich dies nicht beobachten[1].

GUNKEL hat nun an verschiedenen Stellen (vgl. Lit. § 6) behauptet, der »Sinai« sei ein Vulkan gewesen, und damit eine neue[2] und, wie ich meine, sichere Basis für unsere Untersuchung geschaffen. Um falschen Voraussetzungen vorzubeugen, sei von vorneherein betont, daß der »Sinai« nicht auf der sogenannten Sinaihalbinsel zu suchen ist.

Zum Beweise dafür, daß die Sinaitheophanie in der Tat mit vulkanischen Farben gemalt ist, lasse ich den Bericht eines Augenzeugen folgen, der die Katastrophe auf Martinique beobachtet hat: »Am Morgen des 8. Mai (1902) gewährte der Vulkan einen furchtbaren Anblick. Er war tiefschwarz, und aus dem Dunkel erhoben sich unermeßliche Säulen von leuchtendem Rauch und Feuer. Der Himmel war schwarzgrau, die Sonne wie hinter einem düsteren Vorhang versteckt. Kein Windhauch trieb den Rauch auseinander. Die ganze Luft lag wie ein dumpfer, schwerer, erstickender Teppich über der Stadt. Alles ruhig und todesstill. Die Landschaft schien ihrem Verderben mit trauriger Resignation entgegenzuharren.

»8 Uhr. Von Corbet aus schauen wir nach St. Pierre hinüber. Während man alle möglichen Vermutungen mit dumpfer und leiser Stimme austauscht, ändert sich plötzlich der Anblick des Berges. Seine ganze Masse scheint in eine fürchterliche Bewegung zu geraten. Überall wallende Rauchwolken, aufflammende Feuersäulen; mit einem Male zuckt ein gewaltiger Blitzstrahl durch die Finsternis. Was wird geschehen? Eine Sekunde, zwei Sekunden verstreichen . . . . . Der Berg öffnet sich . . . . und plötzlich hört man von allen Seiten schreien: Laßt uns fliehen! Laßt uns Rettung suchen! Hilfe! Verderben!

»Nun ist der blinde Zufall Herr und Verhängnis des Lebens. Ein ganzes Volk in wahnsinnigem Schreck, die Hände gegen den Himmel gebreitet, fleht, weint, schreit, hat die Vernunft

---

1. v. GALL: Die Herrlichkeit Gottes (Gießen 1900) S. 24 behauptet: »Dieses Rauchen kommt von den Blitzen«. Aber hat man schon jemals wahrgenommen, daß Berge rauchen, wenn der Blitz sie trifft?

2. DENNERT: Glauben und Wissen II S. 305 nennt den englischen Reisenden CHARLES BEKE als Vorläufer.

verloren, weiß nicht mehr, wohin es fliehen soll. Ich mit meiner Familie stürze halb besinnungslos in südlicher Richtung davon. In einem Augenblick der Überlegung wende ich mich um und kehre einige Schritte zurück, um zu sehen, was eigentlich geschehen ist . . . . .

»Nie werde ich das furchtbare Schauspiel vergessen, das sich nun meinen Augen darbot. Der Mont Pelé scheint nicht mehr vorhanden zu sein. Eine ungeheure, feuerschwangere Öffnung hat sich aufgetan. Von ihr geboren, scheint eine riesengroße schwarze Wand, aus der Tausende von Blitzen zucken, sich mit furchtbarer Gewalt uns entgegenzustürzen. Von dem Himmel ist nichts mehr zu sehen; Flammen umgeben uns von allen Seiten. Und ein brüllendes, stampfendes Donnern begleitet den Todesmarsch dieser entsetzlichen Erscheinung. Auch das Meer ist schwarz; es wallt auf, es hebt sich drohend, und von Zeit zu Zeit rollt eine gewaltige Woge dunkel und lautlos in die Stadt und über die Felder der Umgebung. Wir sind verloren! Uns bleibt nichts mehr übrig, als uns auf den Tod vorzubereiten . . . .

»Aber plötzlich vollzieht sich eine unerwartete Wendung. Ein starker Wind kommt auf, ein wahrer Orkan. Die Bäume werden von ihm gegen den Boden gebogen. Brausend und pfeifend prallt er gegen die von Blitzen durchzuckte Rauchwand und hält sie 300 Meter von uns entfernt auf . . . Wir sind gerettet! Nur 30 Sekunden waren verstrichen — 30 Sekunden, die uns wie ein Tag der Angst erschienen. Der Wind nimmt allmählich ab und hört in 3—4 Minuten ganz auf. Wo St. Pierre lag, flammt jetzt ein Scheiterhaufen . . .

»Ein furchtbares Gewitter entladet sich über uns; tobender Donner, zuckende Blitze und, schrecklicher als beides, ein Regen von Steinen, von Asche und Schlamm, der uns niederwirft und uns eine halbe Stunde lang mit unwiderstehlicher Gewalt einhüllt. St. Pierre ist zu Grunde gegangen. Wo einst das Leben herrschte, gibt es jetzt nur rauchende, stinkende Trümmer« . . . (Meyer S. 7 ff.).

Wer diese Schilderung des Mont Pelé mit der des Sinai vergleicht, kann nicht zweifeln, daß Ex. 19 einen vulkanischen Berg beschreiben will. Ganz charakteristische Züge finden wir wieder: vor allem den Rauch und das Feuer, dann den schmet-

ternden Donner[1] und die grellen Blitze, das Erdbeben, die Finsternis und endlich den wahnsinnigen Schrecken. Das Bild des *Schmelzofens* hat noch eine lebendige Anschauung des feuerspeienden Berges bewahrt. Auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, daß die Erzählung stilisiert ist, und eben um dieser Eigentümlichkeit willen ist es begreiflich, daß ihr vulkanischer Ursprung bisher verschleiert war. Während sonst der Berg das Feuer auswirft, das Feuer also von unten herauf in die Höhe geschleudert wird, heißt es hier, daß *Jahve im Feuer auf ihn herabgefahren,* vermutlich vom Himmel her. Die Modifikation entspricht genau der Sodomerzählung, wonach der Schwefel, der ursprünglich aus dem Erdinnern sich entzündet, vom Himmel regnet. Übrigens hat sich noch das Richtigere erhalten Dtn. 4 11: *Der Berg brannte, sodaß die Lohe mitten in den Himmel hineinschlug* (vgl. 9 15). In der Exodus-Schilderung vermissen wir ferner den furchtbaren Orkan, von dem wir auf Martinique gehört haben. Aber der Sturm ist keine notwendige Begleiterscheinung einer Eruption. Gänzlich verloren hat sich die Erinnerung an den Lavastrom oder an den Aschenregen, sodaß es auf Grund dieses Berichtes unmöglich ist, zu entscheiden, zu welcher Gruppe von Vulkanen der Berg gehört haben mag (vgl. Meyer S. 50).

Mit der Sinaitheophanie kombinieren wir die Erzählung von der Feuer- und Wolkensäule, obwohl beide in der uns vorliegenden Tradition nichts mit einander zu tun haben. *Jahve aber zog vor ihnen her, am Tage in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu zeigen, und des Nachts in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, sodaß sie bei Tag und Nacht weiter ziehen konnten. Am Tage wich die Wolkensäule nicht und des Nachts stand die Feuersäule an der Spitze des Volkes* (Ex. 13 21f.). Die

1. Das donnerähnliche Getöse beim Ausbruch ist auch sonst beobachtet: »Das Rollen wird zum furchtbaren Gebrüll und Getöse, krachend zerbirst der Kraterboden« Credner: Elemente der Geologie S. 156. Auffällig bleibt, daß dieser Donner als »Trompetengeschmetter« bezeichnet wird. Von Interesse ist die teilweise mythisch gefärbte Schilderung des Vesuvausbruches durch Cassius Dio 66, 23, 1: *καὶ ἐδόκουν οἱ μὲν τοὺς γίγαντας ἐπανίστασθαι (πολλὰ γὰρ καὶ τότε εἴδωλα αὐτῶν ἐν τῷ καπνῷ διεφαίνετο, καὶ προσέτι καὶ σαλπίγγων τις βοὴ ἠκούετο).* Herrlich S. 218.

früher beliebte Hypothese von Feuerpfannen, die die Karawanen angeblich vor sich hertragen lassen, ist jetzt wohl allgemein aufgegeben, da aus ihr die zitierte Vorstellung nicht einleuchtend erklärt werden kann. Ebenso muß die Behauptung zurückgewiesen werden, die BAENTSCH zu Ex. 13_{21} äußert: »Die Wolken- und Feuersäule ist eine passende Manifestation Jahves; auch sonst erscheint er in Feuer und Rauch . . ., was ganz seinem ursprünglichen Charakter als Gewittergott entspricht«. Denn man fragt sich vergebens, wo in aller Welt bei einem Gewitter derartige Phänomene beobachtet seien: bei Tage eine Wolkensäule, bei Nacht eine Feuersäule. Dagegen stimmen sie genau zu einer vulkanischen Eruption. Die Dampf- und Aschenwolke, die des Tags wie eine dunkle Wand über dem Krater schwebt, gleicht des Nachts einer Feuersäule, erleuchtet durch den Wiederschein der glühenden Massen im Innern des Berges (HERRLICH S. 215). Daß sie den Israeliten schon aus weiter Ferne als Wegweiser dient, ist wohl begreiflich und auch heutigen Vulkanbesuchern gut bekannt. Selbst ihre Loslösung vom Berge, die hier allerdings in unnatürlicher Weise stark stilisiert ist, entspricht bis zu einem gewissen Grade vulkanischen Erscheinungen. Denn nicht immer hat die Vulkanwolke die rasende Geschwindigkeit, wie oben geschildert. »Während . . . die verderbenbringende Wolke auf Martinique fast in einem Moment die $7^1/_2$ Kilometer vom Vulkanberge entfernte Stadt St. Pierre erreicht hat und grade deshalb alle lebenden Wesen in derselben vernichtet hat, bewegte sich nach der Schilderung des Plinius die Aschenwolke < des Vesuvs > nur verhältnismäßig langsam vorwärts, indem sie wie ein sich über die Erde ergießender Bergstrom den Fliehenden im Rücken folgte und sich allmählich über Meer und Land herabsenkte« (HERRLICH S. 215). Trotzdem ist die Stilisierung unverkennbar, wenn die Säule des Exodus schon am Schilfmeer erscheint und bald vor bald hinter den Israeliten wandelt (Ex. 14_{19}).

Ein klares Bild kann man sich nach alledem von der Sinaikatastrophe nicht mehr machen, weil die Geschichte, so wie sie uns vorliegt, zu stilisiert ist, weil manche Züge, wie z. B. das Hinaufsteigen des Mose auf den Berg, schwerlich als wirklich geschehen sich begreifen lassen, weil andere Einzelheiten verdunkelt sind oder gar fehlen. Von dem Bericht eines Augen-

zeugen kann demnach nicht gesprochen werden, obwohl die Farben in anderer Beziehung wieder so lebendig sind, daß man auf diesen Gedanken verfallen kann, wie mir denn auch ihre wesentliche Treue von einem Naturwissenschaftler bestätigt wurde. Ich möchte daher auch glauben, daß dem Buche Exodus, soweit es hier in Betracht kommt, ein älteres, uns verlorenes Gedicht vorgelegen hat, das das historische Ereignis besang und in dem die aufgezeigten disiecta membra der Vulkanerscheinung noch zu einem Ganzen vereinigt waren. Bei der Übertragung der Poesie in Prosa — ein Vorgang, wie er z. B. im Richterbuche durch einen Vergleich von c. 4 mit 5 studiert werden kann — und bei der weiteren mündlichen Fortpflanzung der Erzählung ist dann ihre ursprüngliche Treue und Naturwahrheit verwischt worden und zum Teil verloren gegangen.

Diese Hypothese eines geschichtlichen Kerns ist nicht in die Luft gebaut, sondern stützt sich auf folgende Tatsachen, die rätselhaft sind und erklärt werden müssen: Erstens ist es eine in jeder Beziehung auffällige, mehrfach geäußerte Vorstellung (Ex. 19 3f. Dtn. 33 2. Jdc. 5 4), die noch zur Zeit des Elia bekannt war (I Reg. 19 8ff.), daß Jahve, der Gott Kanaans, außerhalb dieses Landes am »Sinai« wohnt. Sie kann nur verstanden werden auf grund geschichtlicher Erinnerung: Jahve war von Hause aus der Gott dieses Berges, erst später ist er zum Gotte Israels und dadurch zum Gotte Palästinas geworden. Diese Entwicklung wird beglaubigt durch die Tatsache, daß neben den Israeliten auch die Qeniter resp. Midianiter Jahveverehrer gewesen zu sein scheinen. Viele Forscher schließen, wie ich glaube mit Recht, aus Gen. 4 16, daß das dem (Stamme) Kain verliehene Zeichen ein kultisches Jahvezeichen gewesen sei. Israel ist sich bewußt, die Einsetzung eines Richterkollegiums nach Ex. 18 von Jethro und vielleicht auch die Sitte der Beschneidung nach Ex. 4 24ff. von Zippora, der Tochter Jethros, gelernt zu haben. Und da ein Teil des Volkes Jethros sich nach Num. 10 29ff. am »Sinai« Israel angeschlossen hat, so haben wir ein Recht, das Heiligtum Jethros, des Oberpriesters der Midianiter, eben dort zu suchen und zu behaupten, daß der Berg nicht nur bei den Israeliten, sondern auch bei den Qenitern als Gottessitz galt und religiöse Bedeutung wohl für alle die Nomaden hatte, die in seiner Nähe umherschweiften.

Zweitens ist es in jeder Beziehung merkwürdig, daß uns in den Jahvetheophanien, wie wir gesehen haben, eine Reihe einzelner Züge entgegentreten, die nur einem vulkanischen Ereignis entlehnt sein können, obwohl unseres Wissens Palästina in historischer Zeit keine Vulkane besessen hat. Das wird bestätigt durch den typischen, unanschaulichen Charakter der Bilder, der sich bis zu einem gewissen Grade auch auf den Exodusbericht erstreckt. Trotzdem begegnet uns niemals wieder eine im Großen und Ganzen so frappante Vulkanschilderung wie hier, obwohl anderswo zerstreute Glieder genügend vorhanden sind. Daraus folgt, daß Jahve ursprünglich ein außerkanaanitischer Gott war, und dazu stimmt die Überlieferung, die die älteste, die Religion Israels begründende Jahvetheophanie außerhalb Palästinas am »Sinai« lokalisiert und in die vorpalästinische Vergangenheit verlegt. Es ist also kein Grund vorhanden, diese Vulkan-Tradition anzufechten, die in der Eschatologie außerdem durch fremdländische Elemente bereichert sein mag.

Obwohl es bei dieser Annahme begreiflich ist, daß Jahve, der ursprüngliche Gott des »Sinai«, noch später, als er längst von diesem Berge losgelöst und nach Palästina übergesiedelt ist, typisch vulkanische Züge trägt, so ist es drittens doch unverständlich, daß er zum Nationalgotte Israels ward. Was verband ihn mit diesem Volke zu einer unlösbaren Einheit? Wie kam es, daß er in Israel von Anfang an allein und ausschließlich verehrt werden durfte? Um dies zu erklären, muß gewiß an die Tat eines großen Mannes gedacht werden. Diese exklusive Religion ist nicht von selbst gewachsen, sondern im Geist eines Einzelnen entstanden und durch ihn der Menge mitgeteilt worden. Aber seiner Überzeugung und seinem Glauben kann vom Volke nur dann Gehör und Gefolgschaft gewährt sein, wenn hinter ihm eine reale und grandiose Offenbarung Jahves grade zu Gunsten Israels stand. Hätten wir eine Schilderung wie die des Exodus von der Gotteserscheinung am »Sinai« und vom Untergang der Ägypter nicht, so müßten wir sie postulieren. Eine radikale Leugnung der Tradition vermindert nicht, sondern vermehrt die Rätsel. Mag immerhin eine Stilisierung und mancherlei Sagenhaftes hinzugekommen sein, darf doch ein geschichtlicher Kern behauptet werden.

Dagegen muß es fraglich bleiben, wo dieser Berg gelegen hat. Die Tatsache, daß christliche Mönche des vierten Jahrhunderts ihn zuerst auf der Sinaihalbinsel gesucht haben, ist für uns schon um der späten Entstehung willen wertlos. Vulkane gab es längs der ganzen Ostküste des Roten Meeres von Aden an, namentlich zwischen Mekka und Medina. Im Gebiet des alten Edom, wo man jetzt meist den Sinai vermutet, existieren Vulkankegel (RITTER: Erdkunde XIV 1046; XV 777), von denen wir leider nicht wissen, wie lange sie tätig gewesen sind. Eine genauere Identifizierung liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung und muß den Geographen und Geologen vorbehalten bleiben[1].

---

1. Vgl. die Karte (geologisch) bei DOUGHTY: Travels in Arabia deserta. I. Cambridge 1888. — DENNERT: Glauben und Wissen II, S. 298 ff. hat GUNKEL den Vorwurf gemacht, er habe eine Hypothese »ins Blaue hinein« vorgeschlagen. Davon kann weder nach GUNKELS eigenen Belegen noch nach den obigen Ausführungen die Rede sein. DENNERT behauptet, »daß bei den Sinai-Ereignissen die wichtigsten Kennzeichen eines Vulkanausbruches fehlen«. »Von regelrechtem Vulkanismus . . . kann man . . . erst sprechen, wenn ein Aschenregen und ein Lavastrom festgestellt sind« (S. 302). Das ist insofern falsch, als ein Lavastrom nicht unbedingt notwendig ist, falls ein Aschenregen stattgefunden hat (vgl. die Katastrophen, die Pompeji und St. Pierre vernichtet haben). Aber eine Stilisierung und Lückenhaftigkeit des Exodusberichtes muß DENNERT zugestanden werden. Nach seiner eigenen Erklärung »kommt man bei den Sinai-Erscheinungen durchaus mit Gewitter und Erdbeben aus« (S. 303). Das ist deshalb nicht möglich, weil das auf einen Berg, den Berg Sinai, beschränkte Erdbeben nicht tektonischer, sondern vulkanischer Natur ist, weil ferner der mit einem »Schmelzofen« verglichene Berg oder der »brennende Berg« und alle die anderen oben genannten Dinge ungezwungen nur zu einem Vulkan passen. Die Forderung, erst den »echten« Sinai aufzufinden und ihn als einen Vulkan zu erweisen (S. 305), ist ungerechtfertigt. Zunächst genügt die von ihm selbst konstatierte Tatsache, daß sich »östlich von der Südspitze der Sinaihalbinsel in etwa 250—300 km Entfernung . . . . öde und umfangreiche Lavadecken mit erloschenen Kratern« finden, bei denen »Ausbrüche in geschichtlicher Zeit nicht mehr nachgewiesen sind. Immerhin vermutet man von einigen wenigen Kratern Ausbrüche in historischer Zeit« (S. 306). Die GUNKEL unterstellte Ansicht: »Der schlaue und verschlagene Moses hat den Vulkanausbruch benutzt, um dem Volk die Erscheinung Jahves vorzugaukeln« (S. 299), muß mit Entrüstung abgewehrt werden. Wir glauben nur, daß nach

Der »Sinai« ist nach alledem der Berg, an den teilweise die vulkanischen Bilder gehängt sind. Vielleicht aber haben die Israeliten Vulkane noch in größerer Nähe gehabt. Vulkanisch ist der Dscholān und Hauran, das Gebiet am Arnon und östlich vom Toten Meere. Obwohl es bei den heutigen Forschern für unwahrscheinlich gilt, daß die Eruptionen dieser Landschaften in die Zeit des Menschen fallen, so werden doch die Lavaergüsse, die zum Jordan und zum Toten Meer abflossen, in die spätere Periode des Diluviums gesetzt. Endlich befindet sich ein alter Krater auf dem *dschebel ed-daḥi,* dessen Lavaerde sich bis in die Ebene Jesreel erstreckt (GUTHE RE[3] XIV 586). Wir müssen auf Grund unserer Exegese einen Vulkan postulieren, an den die geschichtliche Erinnerung Israels angeknüpft haben muß; Sache der Geologen wird es sein, ihn nachzuweisen.

§ 8. Die Offenbarung Jahves im Feuer.

Die Dichter wählen verschiedene Bilder, um Jahve als den Feuergott zu kennzeichnen. Bald lodert das Feuer aus seiner Nase (Dtn. 32_{22}), bald kommt es aus seinem Munde, während Rauch aus seiner Nase steigt (Ps. 18_9), bald gleicht seine Zunge verzehrendem Feuer (Jes. 30_{27}). Anderswo heißt es: *Feuer frißt rings vor ihm her und rings um ihn stürmt es gewaltig* (Ps. 50_3) oder *Feuer geht vor ihm her und beleckt rings seine Schritte*[1] (Ps. 97_3). Jahve hat *feurige* Wagen und *feurige* Rosse (II Reg. 2_{11}. 6_{17}) und kommt *im Feuer, heimzugeben in Hitze seinen Zorn und sein Dräuen in Feuerflammen* (Jes. 66_{15}). Wie schon bei Amos (vgl. 1_3ff.) so ist auch bei Zephanja der Tag Jahves ein Feuertag: *Weder ihr Gold noch ihr Silber wird sie retten am Tage der Wut Jahves, wenn durch das Feuer seines Grimms die ganze Erde gefressen wird* (Zeph. 1_{18}. 3_8).

Während bei Amos nur einzelne Völker und Städte genannt werden, gegen die Jahve sein Feuer losläßt, während bei Jesaja nur der Gedanke als populär nachweisbar war, daß Jahve seine Feinde d. h. Assur durch Feuer und brennenden Schwefel

---

dem vorliegenden Bericht Jahve sich ebenso im Vulkan wie im Gewitter und Erdbeben offenbart hat.

1. Lies צעדיו WELLHAUSEN.

vernichten werde, so haben wir hier bei Zephanja klar und deutlich die Idee eines Weltbrandes. Da es allgemein zugestanden ist, daß dieser Prophet wenig originell ist, sondern fast durchaus in den Bahnen Jesajas wandelt, so überrascht die genannte Anschauung bei ihm um so mehr, als sie bei Jesaja fehlt. Woher stammt sie? Ist es wahrscheinlich, daß sie dem unschöpferischen, phantasielosen Geist des Zephanja entsprungen sei? Man sollte dann wenigstens erwarten, die ungeheuerliche, zum ersten Mal ausgesprochene Drohung über alle Völker von Äthiopien bis nach Assur, über die ganze Welt sei hinreichend motiviert und begründet. Zephanja aber »redet von keinem positiven Zweck, den das Gericht über die Heiden hätte« (Smend S. 243). Grade das unvermittelte, abrupte Auftreten dieser Idee beweist, daß sie für Zephanja selbstverständlich, daß sie also von ihm nicht geschaffen, sondern übernommen ist. Da sie sich bei den älteren Propheten nicht findet, so muß sie der Volkstradition entlehnt sein. Dazu stimmt auch der Vers, mit dem Zephanja sein Buch eröffnet: *Fortraffen will ich alles von der Erde, spricht Jahve, fortraffen will ich Menschen und Vieh, fortraffen die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres.* Dieser letzte Zug von der Ausrottung der Tiere wird durch die grausige Wut Jahves allein nicht genügend erklärt. Wie reimt er sich mit der Ansicht, die Propheten hätten ihrem Volke den Sittenspiegel vorgehalten? Wie reimt er sich ferner mit der Behauptung, Zephanjas Predigt sei durch den Skythensturm veranlaßt? Wäre die Schilderung des Propheten im Blick auf diese Feinde entstanden, so wäre sie ein völliges Rätsel. Denn man begriffe weder, warum er von Jahves persönlichem Einschreiten statt von den Skythen redet, noch warum er die ganze Erde und sogar das unvernünftige Vieh nennt, die in ihrer Gesamtheit von Menschen überhaupt nicht zu Grunde gerichtet werden können. Alles wird verständlich, sobald man sich zu der Lösung entschließt, er habe ältere Weissagungen vor sich gehabt, die ursprünglich von einer Naturkatastrophe handelten und die von dem Propheten erst künstlich umgedeutet werden mußten. Diese populäre Anschauung, die zur Zeit des Zephanja belegbar ist, die ihrer ganzen mythischen Art nach aber in viel frühere Jahrhunderte zurückreichen muß, lehrte einen Untergang der ganzen Erde, der Menschen und der Tiere durch ein ge-

waltiges Feuer Jahves. Die Propheten jedoch wandten ihr Augenmerk vor allem auf Israel und Juda und schoben für die mythischen Schrecken Jahves die historischen Feinde Israels ein. Wenn Ezechiel und die Juden ein Weltende erwarten ähnlich wie Zephanja, so ist damit konstatiert, daß in der späteren, nachexilischen Zeit die ältere, vorprophetische Vorstellung wieder auftaucht. Durch diese Ausführungen soll ein zweites Dogma über die Eschatologie umgestoßen werden, das fast allgemein anerkannt und von BÖKLEN einmal so formuliert ist: »Die spezielle Idee eines Weltgerichtes, also nicht bloß eines Gerichtes über Israel und seine Feinde, sondern über alle Menschen, die Völker wie die einzelnen Individuen ... diese Idee ist allerdings nicht so alt wie die Gerichtsvorstellung überhaupt, sondern erst nach dem Exil nachzuweisen. Die ersten Spuren finden sich bei Joel, Jes. 24—27 und im Buche Daniel« (S. 116). Nur GUNKEL hat den Sachverhalt im Wesentlichen richtig angedeutet (Forschungen I, S. 21 f.).

Eine merkwürdige Beschreibung Jahves entwirft Ezechiel. Oberhalb der Hüften sieht die Gottheit aus wie Glanzerz[1], unterhalb wie Feuer und Lichtschein (Ez. 1 27). Aus diesen Worten dürfte das Eine zweifellos hervorgehen, daß Jahve dadurch als Feuer- oder Lichtgott charakterisiert werden soll[2]. Ebenso sicher ist, daß der Prophet dieses Bild nicht aus der Luft gegriffen hat, sondern wohl durch die Anschauung eines Kultbildes dazu angeregt worden ist, sowie die im selben Kapitel gezeichneten Kerube nicht auf bloßer Phantasie beruhen. Auch wer eine Vision anzunehmen geneigt ist, muß zugeben, daß selbst in der Ekstase der Geist sich nicht frei machen kann von den Anschauungsformen, die sich ihm im Leben und wachen Zustande eingeprägt haben, zumal zum Mindesten eine »schriftstellernde Reflexion« Ezechiels wahrscheinlich ist. Zwei Fragen tauchen auf und heischen gebieterisch Antwort: Wie mag das Kultbild ausgesehen haben, das Ezechiel seiner Manier entsprechend in so wenig plastischer Weise schildert? Und woher hatte er es? Wenn die Exegeten meinen, die untere Hälfte strahle in schwächerem Lichte, »weil sie schicklicher Weise von einem

---

1. *wie Feuer das ringsum ein Gehäuse* (בֵּית) *hat*, ist mit vielen Exegeten zu streichen. 2. Vgl. u. § 12.

den Leib umwallenden Gewande umhüllt war« (Kraetzschmar), so glaube ich eher das Gegenteil. Denn erstens kann ich mir nichts Helleres denken als Licht und Feuer, zweitens ist im Text von einem Kleid keine Rede, es kann auch schwerlich vorausgesetzt sein, da Licht und Feuer durch ein Gewand hindurch nicht wahrgenommen werden können. Stellt man sich vor, die Gestalt sei nackt gewesen, so erhebt sich die Schwierigkeit, wie der untere Teil des Körpers als feurig kenntlich gemacht sein soll, im Gegensatz zu dem oberen, der wie Glanzerz scheint. Die einfachste Lösung ist doch wohl die, daß der Oberkörper in Farben gemalt war, die wie Edelmetall erstrahlten, die Gestalt von den Hüften an aber direkt aus Feuerflammen herauswuchs.

Die Vermutung, der Prophet habe bei seiner Schilderung ein Jahvebild vor Augen gehabt, ist a limine abzuweisen, da ein solches, wenn es je existiert hat, zu seiner Zeit längst als *Scheusal* verpönt war. Also bleibt nur die Möglichkeit der Anlehnung an ein babylonisches Kultbild, wie man eine solche auch bei den Keruben und wie man babylonischen Ursprung ebenso vom Schreiberengel (Gunkel) behauptet hat. In diesem Falle ist der Grund von höchstem Interesse, warum Ezechiel unter all den vielen Bildern babylonischer Götter grade dies für Jahve ausgesucht und als passend für ihn erachtet hat. Bewogen haben kann ihn kaum der Glaube, daß Jahve seinem Grundcharakter nach ein Feuergott sei, da das schwerlich seinem und dem damaligen religiösen Bewußtsein überhaupt entsprach, wenn auch diese antike Anschauung in archaistischen Wendungen und poetischen Schilderungen fortlebte. Zutreffender wird es sein, Jahve hier als Lichtgott aufzufassen, zumal sich über ihm der Regenbogen wölbt (1 28). Fragen wir noch genauer, welche spezielle Gottheit das Prototyp des ezechielischen Jahve gewesen sei, so liegt es am nächsten an Nergal, den Totengott, zu denken, der öfter als Gott des Feuers *mit glühendem Munde* (IV R. 24 54a) bezeichnet wird und als dessen Bilder mit großer Wahrscheinlichkeit die in den Torlaibungen aufgestellten geflügelten Löwenkolosse mit Menschenantlitz zu betrachten sind, eben sie, von denen Ezechiel wohl die Farben für seine Kerubgestalten entlehnt hat.

Als Gott des Lichtes erscheint Jahve erst in verhältnis-

mäßig später Zeit (vgl. Jes. 2_{5}. 10_{17}. 60_{19}f. Ex. 34_{29}ff.[1] Mch. 7_{8}. Ps. 27_{1}. 36_{10}), die ältere Zeit sah seine Offenbarung im Feuer, nicht nur des Berges und unter der Erde, sondern auch im Brand der Städte (Am. 1_{14}. Jer. 17_{27}. 43_{12}. 49_{27} u. a.) und der Wälder. *Ich zünde ein Feuer an, spricht Jahve, in ihrem Walde, das verzehrt alle ihre Umgebungen* (Jer. 21_{14}). In einer Allegorie erzählt Ezechiel: *Und das Wort Jahves kam zu mir folgendermaßen: Menschensohn! Richte dein Antlitz gen Süden und predige wider Mittag und weissage wider den Wald des Südlandes und sprich zum Walde des Südlandes: Höre das Wort Jahves! Also hat der Herr Jahve gesprochen: Fürwahr, ich zünde ein Feuer in dir an, und es wird fressen in dir jeden frischen Baum und jeden dürren Baum. Nicht wird verlöschen die Flammenlohe .... Und alles Fleisch soll sehen, daß ich, Jahve, sie entzündet habe, die unverlöschliche* (Ez. 21_{1-4}).

Auch Zach. 11_{1}ff. ist ein kleines, für sich stehendes Gedicht: *Öffne, Libanon, deine Tore, daß Feuer fresse deine Zedern! Jammere Zypresse, denn die Zeder ist gefallen, die ein Majestätischer verwüstet*[2]. *Jammert, ihr Basanseichen, denn gefallen ist der unzugängliche Wald! Hör, die Hirten jammern, weil ...*[3] *verwüstet ist; hör, die Löwen brüllen, weil die Pracht des Jordans verwüstet ist.* Diese Worte, die einen Brand des Libanonwaldes und überhaupt aller reich bewaldeten Gegenden Palästinas durch ein Feuer Jahves, des Majestätischen, voraussetzen, können mit dem Vorhergehenden nicht in Einklang gebracht werden, da 10_{10} gesagt wird, daß die Israeliten heimkehren sollen *in das Land Gilead und Libanon.* Das wäre nach dem Verbrennen der Zedern schwer möglich. Gewöhnlich faßt man die Bäume als ein Bild für die Feinde auf und verbindet so diese Verse mit den vorangegangenen: »Dem Triumphe der Israeliten entspricht das Wehgeschrei der heidnischen Könige und Völker über ihre Niederlage« (WELLHAUSEN). Aber diese Auslegung ist sehr fraglich, da eine ganz ähnliche Stelle notwendig auf Juda bezogen werden muß: *Hör, die Hirten schreien und die Vorsteher der Herde heulen, weil Jahve*

---

1. Über Ex. 34_{29}ff. vgl. u. § 13 Genaueres.
2. Ich lese אשר אדיר מְשֹׁדֵּד nach Jes. 10_{34}. Jer. 25_{36}.
3. אדרתם ist verderbt (WELLHAUSEN). Man erwartet einen Landschaftsnamen.

ihre Weide verwüstet hat und die friedlichen Auen vor der Zornglut Jahves vernichtet sind (Jer. 25 36f.). Wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, wird ein gewaltiger Sturm Jahves über die palästinischen Triften und sogar über die ganze Welt einherbrausen und alles zu Grunde richten. Eine dritte, ebenfalls etwas abweichende Parallele bietet Jes. 10 33f.: *Siehe, der Herr, Jahve der Heere, entästet die Krone durch ein Beil*[1], *und die hochragenden (Bäume) sind gefällt und die hohen sinken nieder. Niedergehauen werden die Walddickichte mit dem Eisen und der Libanon(wald) fällt durch einen Majestätischen.* Auch hier deutet man den Libanonwald ohne zwingenden Grund um auf das vor Jerusalem rückende Assyrerheer. Daß der Prophet die Bilder nicht wörtlich gemeint hat, ist wohl mit Recht anzunehmen, aber was er sich dabei gedacht hat, können wir heute nicht mehr entscheiden, da er seiner Allegorie keine Auslegung beigefügt hat. Immerhin liegt es am nächsten, diesen geographischen Namen Palästinas auch palästinische Personen oder Verhältnisse unterzuschieben. Uns interessiert in dieser Untersuchung nur das Bild als solches, das in sich vollkommen klar ist und zum Verständnis keiner anderweitigen Interpretation bedarf. Alle drei Beispiele lehren uns, daß man eine eschatologische Verwüstung der Wälder und Auen durch einen *Majestätischen,* durch Jahve, erwartete. Diese Idee verwirklicht sich nach den verschiedenen Anschauungen bald durch ein Feuer bald durch einen Sturm bald durch eine Axt Jahves.

Endlich ist noch Jes. 10 16ff. zu nennen, wo das Bild vom Waldfeuer Jahves in wenig plastischer Weise verschmolzen ist mit einem anderen, das etwa von dem langsam den Menschen verzehrenden Glutfieber hergenommen ist: *Darum entsendet der Herr, Jahve der Heere, in sein Fett die Darre, und unter seiner Leber*[2] *entbrennt ein Brand wie Feuerbrand, und es wird sein, wie wenn ein Siecher dahinsiecht. Und das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme, und sie verbrennt und frißt seine Dornen und Disteln an einem Tage. Und seinen mächtigen Wald und sein Fruchtland vertilgt er völlig. Und der*

1. במעצד (Duhm). Vielleicht ist מערצה (= Erdbeben oder Sturm) zu halten; vgl. Jes. 2 19. 21.

2. Lies כְּבֵדוֹ und stelle V. 18b um (nach einer schriftlichen Mitteilung Gunkels).

Rest seiner Waldbäume wird gering sein und ein Knabe schriebe sie auf. Man wird nach alledem nicht leugnen können, daß der Israelit auch im Waldbrand eine Offenbarung Jahves sah.

Vielleicht wird man dem gegenüber auf den Baumkultus aufmerksam machen und es für schwierig halten, daß nach dem Glauben des Volkes *Bäume Jahves* (Ps. 104 16) durch die Gottheit selbst angezündet werden. In der Tat gab es heilige Bäume. Genannt werden vor allem Eichen und Terebinthen (אלון, אַלּוֹן, אֵלָה Gen. 12 6. 18 1. 35 4. 8. Jdc. 6 11. 9 37), daneben Tamarisken (אֶשֶׁל Gen. 21 33. I Sam. 22 6. 31 13), Palmen (תֹּמֶר Jdc. 4 5), Bakasträucher (בָּכָא II Sam. 5 24) und die göttlichen Zedern (אַרְזֵי־אֵל Ps. 80 11). Ebenso galten ganze Waldungen als heilig wie der »Hain von Mamre«, und vielleicht auch Karmel, Libanon und Basan. Zu beachten ist aber, wie allgemein zugestanden wird, daß die einwandernden Hebräer eine Reihe heiliger Bäume von den Kanaanitern übernommen und von einem anderen Gott auf Jahve übertragen haben. Namen altkanaanitischer Baumgottheiten erfahren wir nicht mehr. Sie sind vollständig durch Jahve verdrängt und wohl für immer verschollen. Aus den Genesiserzählungen kann nur rückschließend vermutet werden, daß sie einst eine große Rolle gespielt haben müssen. Die Identifikation Jahves mit den überlieferten Baumgöttern ist natürlich nicht mit einem Male, sondern allmählich im Laufe der Zeit und vielleicht nicht in allen Kreisen des Volkes zugleich, sondern nur in einem Teile vor sich gegangen. So konnte sich wohl die Vorstellung bilden, daß Jahve die *göttlichen* Zedern in Brand steckt, zu einer Zeit, wo diese Bäume noch nicht sein Attribut geworden waren. Vielleicht auch sollte durch diese Tatsache der Gedanke zum Ausdruck gebracht werden, daß Jahve in seinem gewaltigen Grimm nichts Heiliges kennt. Wenn er zürnt, schont er nicht einmal sein Eigentum. So wenig Israel, sein Erstgeborener, dem grausigen und verderblichen Wüten seines Gottes entgehen kann, so wenig entrinnen die Bäume, und wären es selbst heilige Zedern, der allgemeinen Vernichtung. Jedenfalls lernen wir aus diesen Anschauungen die volkstümliche Religion kennen. Wenn eine imposante Feuersbrunst entstand, sei es im Walde, sei es wo anders, so sagte man: das hat Jahve getan in seinem

Zorn. Voraussetzung ist natürlich, daß man die wirkliche Ursache nicht wußte.

Jahve war schon Baumgott, ehe er nach Palästina kam. Sein heiliger Strauch war der Dornbusch. Nach Dtn. 33_{16} wohnte Jahve im Dornbusch, und nach Ex. 3_{2} erlebte Mose eine Jahvetheophanie in einer Feuerflamme, die aus dem Dornbusch hervorschlug, ohne ihn zu verzehren. Bei der Singularität dieser Idee, die nur noch als unverstandenes Überbleibsel dunkel in die Erinnerung hineinragt, können wir eine sichere Erklärung nicht ausmachen. Das Folgende kann darum nur den Anspruch erheben, ein Versuch zu sein. Es ist längst bemerkt und von Wellhausen wieder aufs neue betont worden, daß die Namen des Berges (סִינַי) und des Dornbusches (סְנֶה) im letzten Grunde identisch sind, mit anderen Worten, daß der Sinai »der mit Dornen Bewachsene« heißt. Trifft das zu, so wäre der Dornbusch dem Jahve deshalb geweiht gewesen, weil er auf dem Berge steht, wo die Gottheit wohnt, genau so wie die Preißelbeere der Vulkangöttin Pele heilig ist, weil sie für ihren Berg, den Kilaueagipfel Hawaiis, charakteristisch ist (Meyer S. 55). Diese einfache Lösung des Rätsels würde nur dann unmöglich sein, wenn die Voraussetzung nicht richtig ist, wenn סנה und סיני ursprünglich nichts mit einander zu tun haben, sondern nur durch die Volksetymologie miteinander verbunden sind. An sich wäre ebenso gut denkbar, daß סיני »der Berg des (babylonischen) Mondgottes Sin« bedeutet (vgl. נבו mit dem Gotte Nabu). Dann müßte der Dornbusch auf anderem Wege zum Attribut Jahves geworden sein. Grill (Die Erzväter. 1875. S. 181 ff.) hat nachzuweisen gesucht, daß dieser Strauch das Bild des himmlischen Feuers gewesen sei. Es braucht nicht gerade das himmlische, sondern kann überhaupt das Feuer sein, das durch den Dorn symbolisiert wird. Denn die leichte Entzündbarkeit ist in der Tat das spezifische Charakteristikum dieses Stachelgewächses, wie aus vielen Beispielen hervorgeht, in denen es das schnelle Umsichgreifen der Feuerlohe veranschaulicht (Ex. 22_{5}. Jdc. 9_{15}.[1] Jes. 9_{17}. 10_{17}. 27_{4}. 33_{12}. Ps. 118_{12}).

1. In dieser köstlichen Parabel wird der Dornbusch mit feiner Ironie verächtlich gemacht. Welche Frucht hat dieser Wüstenstrauch aufzuweisen, die Götter und Menschen erfreut? Kann er sich messen mit dem Ölbaum, der Feige und dem Weinstock? Wohl lädt er die

So war es vor allem geeignet, das Attribut Jahves, des Feuergottes, zu werden[1].

Endlich bedarf noch die Tatsache der Erklärung, warum der Busch in der Sinaitheophanie nicht verbrennt. Nielsen (S. 134 f.), meint, Ex. 3 2 schildere das Räucheropfer einer dornigen Pflanze aus der Kassia-Art (סנה), die in Lederkapseln gewickelt sei. »Leder verbrennt bekanntlich sehr langsam«. Aber unser Bericht erzählt weder von einem Räucheropfer noch vom Leder noch vom langsamen Verbrennen. Wir werden diesen am besten verstehen, wenn wir analoge Geschichten heranziehen. »Dieselbe Erscheinung wurde nach Julius Afrikanus[2] und Eusthatius[3] bei der Terebinthe zu Mamre gesehen. Der ganze Baum schien in Flammen zu stehen; sobald aber das Feuer verschwand, stand er wiederum unversehrt da«[4]. »Ebenso glaubte man, daß auf den Zweigen des heiligen Ölbaumes zwischen den ambrosischen Felsen bei Tyrus Feuer erscheine, ohne ihr Laub zu versengen«[5]. Robertson Smith hält wohl mit Recht elektrische Phänomene für die physikalische Grundlage dieser Vorstellungen.

Um das Bild von Jahve als dem Feuergott vollständig zu gestalten, ist endlich noch hinzuzufügen, daß er auch im Opfer-

---

Untertanen ein, sich in seinem Schatten zu bergen, aber seit wann werfen Dornen einen Schatten, seit wann bieten sie schützende Zuflucht vor Sonnenglut und Wetterguß? Und wie lächerlich! Die hohe Zeder unter den dürftigen Zweigen dieses niedrigen Busches! dessen, der nichts weiter kann, als ein Feuer entzünden, um die wundervollen und stattlichen Bäume zu verbrennen, die unsere ganze Freude sind. Aber freilich grade darum ist er vorzüglich geeignet, den König zu spielen. Wozu sich kein anständiger Baum hergibt, weil seine Früchte ihm kostbarer dünken als das Schweben über den Anderen, dazu ist dieser Wüstenstrauch grade gut genug. Denn nur solche Lumpe werden König! — Die Parabel paßt ausgezeichnet in den überlieferten Zusammenhang. Jotham verhöhnt den Abimelech, der sich zum König krönen läßt und die Sichemiten, die seiner wert sind!

1. Beachtenswert ist, daß das arabische Äquivalent für סנה سنا nicht nur die »Sennapflanze«, sondern auch den »Glanz« des Blitzes bedeutet (z. B. Kamil 534, 14).

2. Georgius Syncellus ed. Bonn. S. 202.

3. Reland: Antiq. hebr. S. 712.

4. Rob. Smith: Rel. S. 148.

5. Ebd. S. 147 f. Smith verweist auf Achilles Tatius II 14; Nonnus 40, 474; die Abbildung bei Pietschmann: Die Phönizier S. 295.

feuer erscheint. *Als die Flamme vom Altar gen Himmel stieg, fuhr der Engel Jahves* (מלאך יהוה d. h. ursprünglich einmal יהוה) *zum Himmel auf* (Jdc. 13 20 vgl. 6 21). Gewöhnlich fällt umgekehrt das Feuer von Jahve d. h. vom Himmel herab und verzehrt das Brandopfer (Lev. 9 24. I Reg. 18 38. I Chr. 21 26. II Chr. 7 1). Ganz stilisiert ist das Bild in Gen. 15 17: *Als die Sonne untergegangen und dichte Finsternis eingetreten war, kam Rauch wie aus einem Ofen und eine Feuerfackel, die zwischen jenen Opferstücken hindurchging.* Nach den analogen Beispielen dürfen wir annehmen, daß auch hier Jahve sich offenbart, obwohl er nicht genannt ist. Brandopfer sind durchaus nichts Selbstverständliches, in Arabien sind sie ganz ungewöhnlich (Wellhausen: Skizzen III, 113) und im älteren Israel »außerordentlich oder mythisch« (Wellhausen: Prolegomena[4] 70). Ihre Darbringung ist fast stets mit einer Theophanie verbunden.

§ 9. Die Offenbarung Jahves im Gewitter.

Von Gall: Die Herrlichkeit Gottes. Gießen 1900.

Die Offenbarung Jahves im Gewitter ist mit Absicht an den Schluß geschoben worden, um die Behauptung Smends, die von vielen anderen unterschrieben ist, ins rechte Licht zu rücken: »Jahve erscheint so regelmäßig im Gewitter, daß man ihn für einen ursprünglichen Gewittergott halten möchte« (S. 23 f.). Davon kann nach der in den vorigen Paragraphen aufgestellten Übersicht schlechterdings keine Rede sein. Mit I Reg. 19 läßt sich die Gesamtheit der verderblichen Naturereignisse, in denen man das Walten der Gottheit vornehmlich erblickte, in die drei Worte: Erdbeben, Sturm und Feuer, zusammenfassen. Denn auch der Gewittergott ist nur eine spezielle Abart des Feuergottes. Wohl reizte der Donner die Phantasie, der hoch droben grollt und brüllt, daß man sein eigen Wort nicht versteht, wohl weckten die Wolkenbrüche, Regen- und Hagelschauer das Staunen, die die dürftigen Rinnsale in überschwemmende Ströme verwandeln, aber das gewaltigste, imposanteste, immer wieder neue Wunder war doch der Blitz, der vom Himmel herniederfährt, man weiß nicht woher noch wohin, das zuckende Flammenmeer, das den Horizont überflutet, der schier unerschöpfliche Vorrat an Feuer. Auch die Israeliten dachten

sich wohl himmlische Kammern, in denen das Feuer aufbewahrt wird. Wir haben ja schon des Öfteren gesehen, daß des Berges (Ex. 19 18), der Erde (Gen. 19 24) und des Brandopfers Flammenlohe als himmlischen Ursprungs betrachtet wird. Das *Gottesfeuer* (אֵשׁ אלהים), das nach Job. 1 16 vom Himmel fällt, um 7000 Schafe mitsamt den Hirten zu vernichten, braucht nicht grade als Blitz aufgefaßt zu werden, obwohl dieser vielleicht denselben mythischen Namen *Gottesfeuer* führte.

Die Blitze gelten als *Pfeile*, von dem *Bogen Jahves* abgeschossen. So heißt es Hab. 3 11: *Der Mond blieb in seiner Wohnung vor dem Licht deiner Pfeile;* Ps. 18 15 (= II Sam. 22 15): *Und er warf Pfeile und zerstreute sie, er blitzte Blitze und verwirrte sie;* Ps. 77 18f.: *Die Wolken erdonnerten und es fuhren einher deine Pfeile. Dein Donner erschallte im Wirbelwind, Blitze erleuchteten den Erdkreis.* Und Gen. 9 13ff. (vgl. Hab. 3 9) ist von *Jahves Bogen* die Rede, den er nach beendigter Schlacht in die Wolken gestellt hat. Auch hier liegt eine Naturerscheinung zu Grunde, da ohne Zweifel der Regenbogen gemeint ist (vgl. Ez. 1 28. Sir. 43 11). Im Gewitter hörte und sah man den Kampf des Gottes mit bösen Dämonen, wie ihn bekanntlich die Phantasie vieler Völker sich ausgemalt hat.

Nahe verwandt mit dieser Anschauung ist eine andere, die die Blitze nicht als *Pfeile*, sondern als *Speere* bezeichnete. Beide stehen nebeneinander Hab. 3 11: *Vor dem Licht deiner Pfeile, die da flogen, vor dem Glanz deiner blitzenden Speere.* Unterschieden sind sie darin, daß ein Speer nicht mit dem *Bogen* geschossen, sondern mit dem *Arme* geschwungen wird. So erklärt sich Jes. 30 30: *Und hören läßt Jahve seinen hehren Donner, und die Senkung seines Armes läßt er sehen mit grimmigem Zorn und der Lohe fressenden Feuers, mit Sturm und Wetterguß und Hagelstein.* Nach dem Parallelismus erwartet man, daß neben dem Donner der Blitz genannt werde, und darum haben wir ein Recht, bei der *Lohe fressenden Feuers* vornehmlich an ihn zu denken. Wenn der Gott den Arm aufhebt, holt er aus zum drohenden Wurf, wenn er ihn senkt, ist der Speer geschleudert und der Blitz saust durch die Lüfte. Übrigens wird nicht nur der Blitz *geschwungen* (הניף Sir. 46 2), »hinter dem als der Waffe der innere Sinn den göttlichen Arm sieht«

(Duhm), sondern, wie der Prophet hinzusetzt, auch Regentropfen und Hagelkörner, die kleinen Steinen gleichen. Etwas prosaischer drückt die Sap. Sal. 5 21 f. dasselbe so aus: *Ausfahren werden wohlgezielte Geschosse der Blitze und wie vom wohlgerundeten Bogen der Wolken werden sie zum Ziele fliegen. Und aus einer Steinschleuder werden grimmerfüllte Hagelkörner geschleudert werden.* Dasselbe soll wohl auch Jes. 30 32 besagen: *Mit den Waffen*[1] *der Schwingung* (תְּנוּפָה) *bekämpft er sie,* d. h. mit seinen himmlischen Pfeilen, Speeren, Steinen vernichtet er sie[2]. Damit wird man endlich V. 28 kombinieren dürfen: *Siehe, Jahves Name kommt von ferne* (V. 27), *um zu schwingen < wider die > Völker*[3] *mit der Unheilsschwinge* (scil. seines Armes), *mit . . . .*[4] *wider die Backen der Nationen.*

Wie in vielen anderen Dingen so vernahm man auch im Donner die *Stimme Jahves,* und Ps. 29 vor allem feiert die Herrlichkeit des קוֹל יהוה[5]. Gleich der Musik, die den Truppen voranzieht, *donnert Jahve vor seinem Heere her* (Joel 2 11). *Er brüllt* (Am. 1 2. Hos. 11 10. Jo. 4 16. Jer. 25 30. Job. 37 4) wie ein Löwe, er *jauchzt wie die Keltertreter* (Jer. 25 30). Mitunter scheint es, als seien die Musikinstrumente sogar metonymisch für das Krachen, sei es des Gewitters, des Sturms oder des Erdbebens, eingetreten. So in der Sinaitheophanie: *Donner und Blitze brachen los . . . . und es erscholl starkes Geschmetter von Trompeten . . . . und der ganze Berg erbebte stark und das*

1. מלחמות wie Ps. 76 4.

2. Dieser Sinn wird durch den Zusammenhang gefordert (vgl. V. 30) und ist aus der Idee der Sache wohl verständlich. Er liegt überdies viel näher als das weithergeholte »Schwingen der Weihegaben« (Kittel), das vielleicht auch beim »Bannen der Kriegsbeute« (Duhm) eine Rolle spielte. Noch weniger geht es an, bei dem Schwingen in V. 32 ein anderes Bild anzunehmen als bei dem Schwingen, von dem V. 28 redet. Denn dies, meint man, gehe zurück auf das Schütteln des Korns im Siebe. Und dann, welch sonderbarer Ausdruck! Man redet wohl von einem »Kornsieb«, aber schwerlich von einem »Spreusieb«. Hier in der Hand Gottes gedacht, wäre es zu einer »Schwinge des Nichtigen« oder zu einer »Unheilswanne« geworden. Viel einfacher scheint mir die oben versuchte Ableitung.

3. Lies על הגוים entsprechend dem parallelen על.

4. רסן מתעה ist verderbt und verstehe ich ebensowenig wie Duhm. Ich vermute einen Parallelausdruck zu נפת שוא.

5. Vgl. Köberle S. 131 f.

Schmettern der Trompeten wurde immer stärker (Ex. 19_{16}ff.). Daß es sich um die dichterische Beschreibung einer Naturerscheinung oder um eine mythische Vorstellung[1], nicht um menschliche Musik handelt, geht besonders klar aus Ex. 20_{18} hervor, wo die Stellung der Worte charakteristischer Weise so lautet: *Donnerschläge und Blitze, Trompetengeschmetter und rauchender Berg.* Es wäre falsch, wollte man den wie Drommetenton klingenden Donner als eine exakte naturwissenschaftliche Schilderung auffassen und etwa im Anschluß an EBERS, wie es bei DILLMANN geschieht, auf den Wiederhall hinweisen, den ein Gewitter in den Sinaibergen hervorruft. Hier muß vielmehr die schöpferische Kraft des Dichters mit in Anschlag gebracht werden, der wohl an ein Naturereignis anknüpft, aber in der Phantasie darüber hinausgeht. Hörte man ein Rollen und Grollen in der Luft und auf dem Berge, so sagte man: Jahve stößt in die Posaune. *Dann wird Jahve über ihnen erscheinen, und sein Pfeil wird dem Blitze gleich ausgehen, und der Herr Jahve wird in die Posaune stoßen und in den Stürmen des Südens einherfahren* (Zach. 9_{14}). Es ist möglich, daß die Posaune hier schon losgelöst ist von der Naturanschauung und zu einem bloßen Attribut Jahves als des Kriegsgottes geworden ist. Man muß sich jedenfalls hüten, überall und an allen Stellen hinter dieser mythologischen Größe ein φαινόμενον zu vermuten. Wenn es Jes. 30_{32} heißt: *Mit Pauken und mit Zithern*[2] *und mit Schleuderwaffen bekämpft er sie,* so darf zum Verständnis dieser Worte an Ex. 20_{19} erinnert werden: *Und sie sprachen zu Mose: Rede du mit uns, dann wollen wir hören, aber Gott soll nicht zu uns reden, damit wir nicht sterben.* Das Hören der göttlichen Stimme bringt also den Tod (vgl. Dtn. 5_{21}), und darum können die göttlichen Instrumente direkt als tödliche Waffen bezeichnet sein, ohne daß man die Idee des »Donnerkeils« zur Hülfe heranzuziehen braucht. In der spätjüdischen Apokalyptik hat die *Posaune Gottes* grade entgegengesetzten Sinn. Durch ihren ohrenbetäubenden Lärm vernichtet sie nicht die Menschen, sondern weckt sie auf: *Sowie der Ruf ergeht, die*

---

1. Vgl. o. S. 44 die Parallele!

2. Wenn man בתפים mit dem Folgenden verbindet, so darf das dreimal hinter einander stehende ב nicht verschieden aufgefaßt werden.

Stimme des Erzengels erschallt und die Posaune Gottes ertönt, wird der Herr selbst vom Himmel herabsteigen und werden die Toten in Christo auferstehen (I Thess. 4 16). Auch Ps. Sal. 11 1 soll die Lärmposaune Jerusalem aus der Lethargie aufrütteln, daß es den Zurückkehrenden entgegenschaue (VOLZ S. 310).

Vom Gewitter sind unabtrennbar der Gewittersturm und der Gewitterregen, die ebenso als Vernichtungsmittel in der Hand Jahves dienen, wie *Feuer, Schwefel und Glutwind* der *Becherteil* d. h. das Los der Gottlosen sind (Ps. 11 6). *Siehe, wegschwemmenden Platzregen will ich senden, Hagelsteine sollen fallen und eine Windsbraut soll losbrechen*[1] (Ez. 13 11). Beim Untergang Gogs finden wir alle Gottesschrecken neben einander genannt: *Ich will mit ihm rechten durch Pest und Blutvergießen, durch hinwegschwemmenden Regen und Hagelsteine; Feuer und Schwefel will ich regnen lassen über ihn, seine Kriegsscharen und die vielen Völker, die mit ihm sind* (Ez. 38 22). So sind denn auch die Jahvetheophanien der Vergangenheit, namentlich die des Sinai, mit entsprechenden Zügen ausgestattet: *Jahve, als du auszogst aus Seir, einhertratest vom Gefilde Edoms, da bebte die Erde, es troffen die Himmel, es troffen die Wolken von Wasser, Berge wankten vor Jahve* (Jdc. 5 4f. vgl. Ps. 68 8f. 77 18. Hab. 3 10 nach NOWACK). Daneben aber wußte das Volk noch von mancher historischen Offenbarung Jahves im Gewittersturm zu Gunsten Israels zu erzählen.

Die meisten Geschichten sind lokalisiert in der Jesreelebene. Der Kison oder *nahr el-muḳaṭṭaʿ* überschwemmt in der Regenzeit fast die ganze Ebene, »die daher auch nur an den höher gelegenen Rändern besiedelt ist, in der Mitte und an den Wasserbetten stark morastigen Boden hat. Streitwagen und Reitern kann die Umgebung des Kison daher leicht gefährlich werden, namentlich nach einem starken Regen« (GUTHE). In der Schlacht am Tabor, 16. April 1799, sollen viele Araber von den Fluten verschlungen sein. Schon das Deboralied singt davon, wie die Könige Kanaans zu Taanach an den Wassern Megiddos vom Kisonbach fortgerissen wurden (Jdc. 5 21). Wie wir aus Ps. 83 10ff. erfahren, war dieser Fluß nicht nur in dem Sisera-, sondern auch in dem Jabinkampfe und in den Midia-

1. Vgl. die Kommentare von BERTHOLET und KRAETZSCHMAR.

niterkriegen von entscheidender Bedeutung: *Tue ihnen wie Midian, wie Sisera, wie Jabin am Bache Kison. Sie wurden vertilgt bei Endor, wurden Dünger für das Feld. Mache ihre Edlen wie Oreb und Seeb und wie Seba und Zalmuna alle ihre Fürsten . . . . . Mein Gott, mach sie wie Wirbelstaub, wie Stoppeln vor dem Winde. Wie Feuer, das den Wald anzündet, wie die Flamme, die Berge verbrennt, so verfolge du sie mit deinem Sturmwind und schrecke sie mit deiner Windsbraut.* Dem Dichter dieses Psalmes haben noch mythologischer gefärbte Berichte vorgelegen, als sie uns im Alten Testamente — abgesehen von Jdc. 5 — aufbewahrt sind (vgl. Jos. 11. Jdc. 4f. 7f.), Berichte, in denen ein machtvolles Eingreifen Jahves zu Gunsten seines Volkes erzählt und wohl eine verheerende Überflutung des durch Gewittersturm geschwollenen Kisonbaches geschildert wurde.

In dem hochmythologischen Psalm Hab. c. 3 lesen wir, wie Jahve von Teman und vom Gebirge Parans her (3 3) seinem *Gesalbten* zu Hülfe eilt, um dessen Feinde zu zerschmettern. Dabei wird beschrieben, wie er zu diesem Zweck über die Wasser stürmt. Als er seine Rosse über das Meer trieb, schäumten die Wogen (3 15) und die Tiefe brüllte (3 10). Fast scheint es, als sei der Gott auf die Fluten ergrimmt, als richte sich gegen die Fluten sein Zorn, da er darauf herfährt mit seinem siegreichen Wagen (3 8). Und doch, »wenn Jahve von Paran her nach Palästina zum Gerichte kommt, berührt er das Meer nicht« (Gunkel: Schöpfung S. 105). In dieser Theophanie sind typische Züge verwandt, ohne Rücksicht auf die Geographie; sie stammen so, wie sie hier vorliegen, aus dem tehôm-Mythus. Dort sind sie eingedrungen und haben sein Kolorit spezifisch palästinisch gefärbt. Mit dem genannten Mythus verbunden, sind sie dann in die Endzeit übertragen. Ursprünglich sind sie zwar der Naturanschauung der Gegenwart entnommen, vergröbert und vergrößert worden, um in die kosmischen Verhältnisse hineinzupassen. Aber die Farben zu diesem Bilde hat trotz der (edomitischen!) Ortsnamen schwerlich Palästina geliefert, da hier die Sturmflut des Meeres geschildert wird.

Die *einherflutende Geißel,* unter der wir vielleicht Jes. 10 26 den Kisonbach verstehen müssen, begegnet uns noch einmal Jes. 28 15 in Verbindung mit einer anderen Gegend. *Und wegfegen*

wird der Hagel die Zuflucht[1] *und Wasser das Versteck fortschwemmen .... Wenn die flutende Geißel daherfährt, sollt ihr von ihr vernichtet werden .... Denn zu kurz ist das Bett sich zu strecken, und die Decke zu schmal für das Einhüllen. Denn wie zu Har Perazim wird aufstehen Jahve, wie im Gibeonstal toben, zu tun seine Tat — fremd seine Tat, und zu wirken sein Werk, — wildfremd sein Werk* (Jes. 28_{17}). Der Prophet verkündet hier einen Gewittersturm, durch dessen Regensturz der Fluß anschwillt, sodaß *sein Bett zu kurz wird sich zu strecken und seine Decke zu schmal für das Einhüllen*[2], wie es einst in der Davidzeit geschah. Nach II Sam. 5_{24} war Jahve damals im Sturm durch die Wipfel der Bakasträucher gerauscht, um vor dem Heere auszuziehen und eine Niederlage unter den Philistern anzurichten. Aus unserer Stelle entnehmen wir, daß er durch eine Überschwemmung die Vernichtung der Feinde bewirkte. Eine Erinnerung daran hat II Sam. 5_{20} bewahrt, wenn dort Baal Perazim (= Har Perazim) erklärt wird durch den Satz: *Jahve hat meine Feinde vor mir her durchbrochen wie bei einem Wasserdurchbruch.* Der Ort ist heute unbekannt. Vielleicht ist an den *wâdi eṣ-ṣarâr* zu denken (Guthe), dessen Fortsetzung der tiefe, mit Binsen und Rohrpflanzen umrahmte *nahr rûbîn* bildet.

Wenn Jesaja an dieser Stelle einen Untergang Jerusalems durch einen göttlichen Gewitterregen erwartet, so ist diese Vorstellung der populären Mythologie entlehnt. Denn es ist von der höchsten Wichtigkeit und von rätselhafter Auffälligkeit, obwohl es noch kein Exeget betont hat, daß in diesem ganzen Abschnitt (28_{14-22}) mit keinem Wort an die Assyrer erinnert wird. Der Einzige, der handelt, ist Jahve. Sein wildfremdes Werk ist das Thema der Rede. Die Verse erzählen nur von dem Tun Jahves und daher enthalten sie einen Mythus. Es ist ja wahrscheinlich, daß der Prophet geglaubt hat, Jahve werde »Untergang und Entscheidung« durch das alles überflutende Heer der Assyrer herbeiführen; beweisen läßt sich das nicht, da keine Anspielung, kein Wort darauf hindeutet. Was Jesaja schildert, ist eine durch Jahves Gewittersturm verursachte Über-

1. Streiche כזב mit Duhm.
2. Das Bild vom Menschen ist auf den Fluß übertragen.

schwemmung, und man begreift zunächst nicht, wie er dazu kam, wenn er die Assyrergefahr allein im Auge hatte. Die Form, in die er seine Weissagung kleidet, wird erst verständlich, sobald man sie für überliefert hält. Sie ist ihrer ganzen mythischen Art nach volkstümlichen Ursprungs. Wir konstatieren also, daß zur Zeit Jesajas in Israel die Meinung verbreitet war, eine künftige, eschatologische Flut werde die Vernichtung bringen. Da die Männer, gegen die der Prophet polemisiert, fest überzeugt sind, Jerusalem werde von ihr verschont bleiben, so folgt daraus, daß es sich um eine Weltflut, um eine Sintflut handelt. Denn sie können unmöglich erwartet haben, daß ein beliebig kleiner Bach ein winziges Stück Palästinas unter Wasser setzen und Jerusalem unbehelligt lassen werde, weil es einige Meter höher lag. Damit ist eine eschatologische Sintflutidee ausdrücklich als populär erwiesen. Die Farben, mit denen die kommende Katastrophe gemalt war, sind spezifisch palästinisch. Wir sehen auch hier wieder, daß die Eschatologie älter ist als die Prophetie, daß diese von jener lebt, und nicht umgekehrt, wie es — mit Ausnahme Gunkels — die allgemein wissenschaftlich anerkannte Theorie lehrt. Jesaja unterscheidet sich von dem Volksglauben nur dadurch, daß er im Gegensatz zu ihm betont, auch Jerusalem wird der Hagel wegfegen und das Wasser fortschwemmen. Den Sinn dieser Stelle versteht man nur dann, wenn man sie zunächst wörtlich auffaßt und nicht allegorisiert, wie es die Exegeten tun. Hinter dem Wortsinn schlummert allerdings das prophetische Geheimnis, das eine halbwegs politische Erfüllung der in den Naturschleier gehüllten Weissagung ahnen läßt.

Ganz anders ist es Jes. 28 2, wo das Recht zur Allegorese durch den vom Propheten selbst gekennzeichneten Vergleich gegeben ist: *Siehe, einen Mächtigen und Starken hat der Herr, wie Hagelwetterguß und Seuchensturm, wie Wetterguß gewaltiger, überflutender Wasser, der niederstreckt zur Erde mit der Hand.* Hier sind Hagel, Regen, Sturm und Überschwemmung nur Bilder für das Assyrerheer. Ebenso ist es Jes. 17 12ff.: *Ha, ein Brausen vieler Völker, die wie das Brausen des Meeres brausen, und Tosen starker*[1] *Nationen, die wie das Tosen vieler*

1. Die Stellung dieses Wortes mit den LXX.

Wasser tosen[1]. *Er bedroht es, daß es flieht in die Weite und zerstreut wird wie Spreu der Berge vor dem Winde und wie Wirbelstaub vor der Windsbraut. Zur Zeit des Abends: siehe da, Schrecken, bevor der Morgen kommt, ist es dahin. Das ist das Teil unserer Plünderer und das Los unserer Räuber.* Diese Stelle erinnert an die vorhergehenden, da auch hier Völker verglichen werden mit dem überschwemmenden Meere, obwohl der Unterschied nicht zu verkennen ist. Während sonst Jahve hinter Assur steht und ihn zum Gewittersturm für Israel macht, so vertreibt er hier umgekehrt die Völker und verjagt die Wasser.

Wie sind diese Bilder, die von einer Naturerscheinung auf Menschen übertragen sind, zu erklären? Es würde an sich, wenn wir nur diese Bilder hätten, durchaus genügen, eine dichterische Konzeption der Propheten anzunehmen. Aber wir waren oben zu konstatieren gezwungen, daß es sich in Jes. 28 14ff. nicht um eine Allegorie, sondern um die Beschreibung einer wirklichen, in Zukunft eintretenden Flut mythischer Art handelt, wie sie nach dem Volksglauben erwartet wurde. Wenn uns hier dieselbe Vorstellung begegnet, in das Gewand des dichterischen Vergleiches gehüllt, so muß für diese bildliche Anschauung späterer Ursprung vermutet werden, zumal sie so ganz in den prophetischen Gedankenkreis hineinpaßt. Dazu stimmt die geschichtliche Entwicklung der Eschatologie überhaupt, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben. Wir sahen, daß in vorprophetischer Zeit eine feste, jedermann geläufige Theorie bestand, die Welt werde untergehen durch Erdbeben, Sturm, Feuer oder Flut Jahves. Die Propheten betonten vor allem, daß Israel durch Jahve zu Grunde gehen solle, während das Volk an eine Rettung glaubte. Aber an die Stelle der mythischen Schrecken Jahves schiebt sich durch die Prophetie mehr und mehr die durch Jahve veranlaßte historische Assyrergefahr, und — daraus erkennt man das gewaltige sittliche Pathos der Propheten — die »wildfremde Tat«, daß sie Jahve selbst an der Spitze fremder Nationen gegen sein eigenes Volk zu Felde ziehen lassen. Von jetzt an beginnt die in den prophetischen Büchern ständige Inkonzinnität zwischen den mythischen und historischen Ideen. Jahves Vernichtung kommt durch

1. Der folgende Satz ist Glosse (Duhm, Gunkel).

eine Flut, sagte das Volk. Jahves Vernichtung kommt durch die Assyrer, sagten die Propheten. Was lag näher als beide Ideen miteinander auszugleichen: Jahves Vernichtung kommt durch die Assyrer wie durch eine Flut. Denselben Vorgang haben wir schon oben bei dem mythischen Motiv des Jahveorkans nachgewiesen (S. 21), ohne freilich in die Tiefe zu dringen, und wir werden noch einmal darauf eingehen müssen.

Ist die Entwicklung richtig gezeichnet, so können wir aus Jes. 17 12ff. eine Bestätigung für unsere Exegese von Jes. 28 14ff. entnehmen, daß viele Wasser, ein Meer, eine Sintflut die Erde überschwemmen, Jerusalem aber nicht vernichten werden. Endlich ist noch Jes. 54 9f. hierher zu ziehen, wo die Zeit des Exils mit den *Tagen Noahs* verglichen wird. Das tertium comparationis ist der neue Bund, der damals nach der Sintflut und jetzt nach dem Exil zwischen Gott und seinem Volke geschlossen wird. Es ist zunächst durchaus unbegreiflich, wozu es eines neuen Bundes bedarf. Genügt es nicht, wenn Jahve sagt, hinfort werde seine Gnade von Israel nicht mehr weichen? Die Idee des Bundes ist durch nichts motiviert, und darum ist auch die Parallele zwischen dem Exil und der Sintflut nicht leicht verständlich aus dem Geist des Schriftstellers, sondern nur aus der Umbiegung einer Tradition. Was hier als Bild erscheint, war einst als Realität gedacht. Die Katastrophe, die am Ende der Tage über die Erde kommen und sie wegspülen wird, ist eine Wiederholung der Sintflut. Die Katastrophe ist eingetreten, die Überschwemmung erfolgt — nach prophetischer Anschauung — durch die Assyrer, Chaldäer, durch das Exil. Von hier ist auch das merkwürdige Hin- und Herpendeln Jesajas zu erklären, der 17 12ff. der populären Idee beistimmt, 28 14ff. ihr widerspricht. Dort wird Jerusalem vor den Wassern gerettet, hier wird es hinweggespült. Es genügt nicht, an die kaleidoskopartig wechselnde politische Situation zu erinnern, es genügt nicht, auf die dem beständigen Schwanken unterworfene Psyche des Propheten hinzuweisen, man muß daneben eine Theorie statuieren, und diese ergibt sich von selbst, wenn man die Parallele der Sintflut sich deutlich macht. Wie damals nur Ein Frommer nebst seiner Familie gerettet wurde, so sollen auch beim Endgericht nur Wenige, nur ein »Rest« (vgl. § 21), dem göttlichen Zorn entrinnen. Daß die Israeliten sich selbst unter die »Wenigen«

rechneten, ist begreiflich, während die Propheten dem populären Glauben schroff entgegentraten. Nur manchmal machten sie dem Volke Zugeständnisse und bewiesen damit, daß auch sie Menschen waren, die nun einmal von den herrschenden Zeitströmungen sich nie ganz lösen können. Wenn man darauf aufmerksam macht, daß Jahve nach Gen. 8 21f. Jes. 54 9 geschworen habe, keine Sintflut wiederkehren zu lassen, so ist das keine Widerlegung unserer Ausführungen, sondern zeigt nur, daß die Theorien eben in verschiedenen Schichten des Volkes und zu verschiedenen Zeiten verschieden waren. Ein Dogma darüber existierte nicht.

In diesen Gedankenkreis gehören endlich noch eine Reihe prophetischer Stellen, aus denen sich um ihres bildlichen Charakters willen mit Sicherheit nichts folgern läßt. Jes. 8 5ff.: *Weil dies Volk die sanft fließenden Wasser Siloahs verachtet... darum siehe, läßt der Herr die Wasser des Euphratstromes steigen . . . der wird eindringen in Juda, überschwemmen und überfluten.* Das Wort von den *sanft fließenden Wassern Siloahs* verstehen wir nicht mehr — trotz der Kommentatoren, da es wohl eine Anspielung auf irgend ein verlorenes Gedicht oder an eine uns unbekannte populäre Idee ist. Das Bild von dem überschwemmenden Euphrat kann möglicherweise der Phantasie des Propheten entsprungen sein, indem er Assur mit dem Euphrat vertauschte. Wahrscheinlicher ist mir die andere, ebenfalls vorhandene Möglichkeit, daß dem Propheten eine Theorie vorlag über eine eschatologische Flut mythischer Art, die von ihm auf den Euphrat umgedeutet wurde. Ähnlich ist der Sachverhalt in Jer. 47 2: *Siehe, Wasser fluten heran vom Norden und werden zu einem reißenden Strom und überschwemmen die Erde und was sie füllt, die Städte und die darin wohnen, da schreien die Menschen und heulen alle Bewohner der Erde.* Wie aus dem nächsten Verse hervorgeht, ist das Wasser aus dem Norden ein Symbol für den Feind aus dem Norden. Beides steht unvermittelt und unausgeglichen neben einander. V. 2 ist eine Weissagung auf dem Gebiet der Natur, V. 3 eine Weissagung auf dem Gebiet des Völkerlebens. Genau so ist es in dem eschatologischen Psalm 46, wo zunächst ein Erdbeben, dann eine Wasserflut geschildert wird: *Drum fürchten wir uns nicht, wenngleich die Erde weicht und Berge*

ins Meer sinken, wenn seine Wasser brausen und toben, Berge erbeben vor seinem Übermut. Erst aus V. 7 erfährt man, daß auch dieser Aufruhr der Elemente nur ein Bild ist für das Wüten der Völker und das Wanken der Reiche. Ohne Bild werden in der späten Apokalypse Jes. 24_{18} die Himmelsfenster erwähnt, aus denen bei der Sintflut die Wasser strömen (Gen. 7_{11}. 8_{2}): *Denn die Gitter von der Höhe her sind geöffnet, und es erbeben die Grundfesten der Erde.* In den Pseudepigraphen (Volz S. 105) und im Neuen Testamente (Mt. 24_{37}. Lk. 17_{26}) wird der eschatologische Weltuntergang häufig mit der Sintflut verglichen und diese ihrerseits als Weltuntergang dargestellt. Man beginnt, die verschiedenen Theorien vom Ende zu systematisieren und miteinander auszugleichen. In der Vergangenheit ging die Welt durch Wasser zu Grunde, in Zukunft wird sie durch Feuer zerstört werden (Vita Adae 49. Jos. Ant. I 70. II Pt. 3_{6}f.). In älterer Zeit hatte man nicht das Bedürfnis zu schematisieren, sondern ließ die Ideen bunt, wie es sich grade traf, durcheinanderwirbeln und nebeneinander bestehen.

Wie zu anderen Naturerscheinungen: zum Regen, Hagel, Sturm, Vulkan, so gehört auch zum Gewitter die dunkle Wolke, die, das Licht der Gestirne verfinsternd und den Himmel in undurchdringliche Nacht hüllend, die folgende Katastrophe im Voraus ankündigt. Darum offenbart sich Jahve auch in der Finsternis, in dem Element, das dem Lichte grade entgegengesetzt ist. Bei der Sinaitheophanie heißt es ausdrücklich, daß sich die Gottheit in dem schweren Gewölk befand, welches über dem Berge hing (Ex. 20_{21}). Gewöhnlich[1] wird die Wolke als das Gefährt Jahves (רְכוּב יהוה) gedacht (Jes. 19_{1}. Ps. 18_{10}f. 104_{3}). Weil Jahve am Ende der Tage sich auch in dieser Weise manifestiert, so ist die Rede von einem *Tag der Finsternis und des Dunkels, einem Tag der Wolken und des Gewölks* (Joel 2_{2}. Zeph. 1_{15}. Ez. 34_{12}). Das Licht des Himmels ist dann verschwunden (Jer. 4_{23}). *Und verhüllen werde ich den Himmel .... und in Schwarz kleiden seine Sterne, die Sonne will ich mit Wolken verhüllen, und der Mond soll sein Licht nicht leuchten lassen. Alle Leuchten des Lichtes am Himmel werde ich in Schwarz kleiden ... und Finsternis bringen ...* (Ez. 32_{7}ff.).

---

1. Vgl. die Sammlung der Anschauungen bei Köberle S. 131.

Ganz ähnlich lautet Jes. 50 3: *Ich kleide die Himmel in Schwärze und Sacktuch mache ich zu ihrer Hülle;* Jes. 13 10: *Denn die Sterne des Himmels und ihre . . . . hellen nicht ihr Licht, verfinstert ist die Sonne in ihrem Aufgang, und der Mond läßt sein Licht nicht mehr erglänzen;* Joel 4 15: *Sonne und Mond haben sich verfinstert und die Sterne ihren Glanz verloren.* Noch ausführlicher ist Joel 3 3f.: *Und ich will Zeichen im Himmel und auf Erden geben, Blut und Feuer und Rauchsäulen. Die Sonne wird sich in Finsternis wandeln und der Mond in Blut.* Dazu bemerkt SCHIAPARELLI (Die Astronomie im Alten Testament, übersetzt von WILLY LÜDTKE. Gießen 1904): »Diese Stellen scheinen auf wirklich beobachtete Dinge hinzudeuten. Die totalen Mondfinsternisse waren stets zu jeder Zeit und an jedem Ort häufig genug: der in Blut verwandelte Mond bezieht sich sicher auf jene rötliche dunkle Farbe, die man oft bei solchen Finsternissen beobachtet« (S. 37).

Auch diese Anschauung läßt sich bei dem ältesten Propheten nachweisen und stammt im letzten Grunde aus der vorprophetischen Eschatologie: *Jenes Tages, spricht der Herr Jahve, laß ich die Sonne am Mittag untergehen und mache es der Erde finster am lichten Tage* (Am. 8 9). WELLHAUSEN erklärt: »Die Wirkung jenes schrecklichen Tages auf die Menschen wird sein wie die einer Sonnenfinsternis. Amos hat eine totale Sonnenfinsternis erlebt am 9. Februar 784 (J. D. MICHAELIS).« Aber dieser Hinweis auf ein zeitgenössisches Ereignis, das übrigens nach SCHIAPARELLI (S. 38) richtiger am 15. Juni 763 stattfand, kann uns über die Schwierigkeit der vorgetragenen Exegese nicht hinweghelfen. Die Worte enthalten keinen Vergleich und reden nicht von einer Wirkung auf die Menschen, sondern konstatieren ganz einfach, daß dann *an jenem Tage* eine Sonnenfinsternis eintreten werde. Mit einem Feldzug der Assyrer reimt sich das freilich ebenso schlecht wie der im selben Zusammenhang erwähnte Širokko. Darum können diese Vorstellungen nicht dem Geist des Amos entsprungen, sondern müssen aus der Volksanschauung vom Tage Jahves entnommen sein. Wir lernen daraus vor allem, daß sie von alters her auch kosmologische Ideen enthielt und durchaus nicht auf das Land Palästina beschränkt war, wie die heutige Wissenschaft mit Unrecht behauptet.

§ 10. Jahve als Kriegsgott.

E. Kautzsch: Die ursprüngliche Bedeutung des Namens יהוה צבאות (ZATW VI 17 ff. 250). Gießen 1886. Julius Wellhausen: Die kleinen Propheten[3]. Berlin 1898. S. 77. Israelitisch-jüdische Geschichte[3]. Berlin 1897. S. 25 f. Hermann Gunkel: Genesis[2]. Göttingen 1902. S. 314. M. Th. Houtsma: לחם, מלחמה, לחום (ZATW XXII 329 ff.). Gießen 1902. Eduard Meyer: Über einige semitische Götter (ZDMG XXXI 719) 1877. W. Max Müller: Asien und Europa. Leipzig 1893. S. 311 ff. Eberhard Schrader (Winckler-Zimmern): Keilinschriften und Altes Testament[3]. Berlin 1903. S. 224. 478. W. Spiegelberg: Eine Ršp (רשף) stele (ZA XIII 120 vgl. 328) 1898.

Wie die im vorigen Paragraphen besprochenen Bilder für die Schrecken des Gewitters beweisen, sah man in dem Gewittergott zugleich einen Kriegsgott. Seine Pfeile und Speere sind die Blitze, seine Posaune ist der Donner, sein Bogen der Regenbogen, der erst nach vollendeter Schlacht sichtbar wird, sein Wagen und sein Pferd sind Sturm und Wolke (vgl. namentlich Hab. 3 8ff.). Jahve ist in seiner Eigenschaft als Kriegsgott aber auch losgelöst von jeder Naturerscheinung. Mit den Heeren Israels zieht er hinaus ins Feld (Ps. 44 10. 60 12. 108 12). *Gewaltig und stark, ein Held im Streit* (Ps. 24 8), ergreift er Schild und Tartsche, um zu kämpfen mit denen, die wider Israel sich erheben (Ps. 35 1f.). *Ja, Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde* (Ps. 68 22); *Jahve ist ein Kriegsheld, Jahve ist sein Name* (Ex. 15 3). *Jahve zieht aus wie ein Held, wie ein Kriegsmann weckt er den Eifer; Kriegslärm und Geschrei erhebt er, zeigt sich als Helden wider seine Feinde* (Jes. 42 13). So erscheint er in der eschatologischen Zeit *beim Hurrah am Tage der Schlacht* (Am. 1 14), *beim Hurrah und Hall der Drommete* (Am. 2 2), darum heißt jener Tag überhaupt *ein Tag der Drommete und des Kriegsgeschreis über die festen Städte und die hohen Zinnen* (Zeph. 1 16). Besonders beachtenswert ist, wie aus allen Zitaten die wenig plastisch-anschauliche Art der Personschilderung hervorgeht, wie sehr die Israeliten an dichterischer Phantasie zurückbleiben etwa hinter einem Homer. Selbst da, wo einmal der Versuch gemacht wird, die Rüstung Jahves zu beschreiben, ist die unkonkrete Art nicht zu verkennen: *Und er zog Gerechtigkeit an wie einen Panzer, und der Helm des Heiles war auf seinem Haupte, und er zog an die Kleider der Rache .... und hüllte sich wie in einen Mantel in Eifer* (Jes. 59 17

vgl. I Thess. 5_{8}. Eph. 6_{14}ff.). Entfernt man die allegorische Deutung, die als späte Neuerung zu begreifen ist, so ist von poetischer Gestaltungskraft fast nichts zu spüren.

Als Kriegsgott führt Jahve das Epitheton *Jahve der Heerscharen* (יהוה צבאות), das zu gleicher Zeit dem Gott der Lade zukommt. Sobald die Israeliten bei Eben Ha-ezer von den Philistern besiegt sind, holen sie die Lade *Jahves der Heerscharen, der über den Keruben thront,* aus Šilo, damit er in ihre Mitte komme und sie aus der Gewalt ihrer Bedränger errette (I Sam. 4_{3}f.). Diese Anschauung wird bestätigt durch II Sam. 11_{11}[1]: Die Lade befindet sich beim israelitischen Lager, und durch Num. 10_{35}ff. Denn beim Aufbruch der Lade betet man: *Steh auf, Jahve, damit zerstieben deine Feinde und deine Widersacher fliehen vor deinem Angesicht.* Die Lade galt also damals zweifellos als ein heiliges Gerät des Kriegsgottes (Kautzsch). Was sie ursprünglich bedeutet haben mag, kann hier auf sich beruhen, nur so viel muß betont werden, daß sie von Hause aus mit dem Kriegsgott nichts zu tun hat. Nicht das Mindeste, weder der Kasten noch seine Ornamentik noch sein etwaiger Inhalt, weist darauf hin. Folglich ist die spätere Auffassung für die ältere Zeit nicht maßgebend, die Anschauung muß gewechselt haben.

Ferner wird Jahve Zebaoth im Alten Testamente selbst von den *Kriegsscharen Israels* abgeleitet, allerdings nicht in den älteren Schriften, sondern nur an den relativ späten Stellen I Sam. 17_{45} und Ps. 24_{10} (vgl. V. 8), sodaß auch hier der Titel im Zusammenhang steht mit dem Kriegsgott. Endlich werden wohl schon die Israeliten, genau so wie die modernen Forscher, das Epitheton kombiniert haben mit dem צבא השמים, das nach I Reg. 22_{19}. Ps. 103_{21}. 148_{2} mit den Engeln, nach Dtn. 4_{19}. Jes. 40_{26} mit den Sternen identisch ist. Wenn es Jdc. 5_{20} heißt: *Die Sterne kämpften vom Himmel her,* so ist es sehr fraglich, ob hier die feste und technische Vorstellung von dem צבא השמים unausgesprochen im Hintergrunde liegt. Aus dieser

1. Warum die Lade von der Zeit Samuels an (I Sam. 7_{1}) bis auf die Davids (II Sam. 6) in Kirjath-Jearim bleibt, ist noch nicht genügend erklärt (trotz Budde). Offenbar ist sie, wie die Berichte lehren, dort zu Hause. Warum ist grade Kirjath-Jearim an die Stelle des zerstörten Šilo getreten?

Übersicht geht so viel mit Klarheit hervor, daß Jahve Zebaoth zu gewissen Zeiten als das Attribut des israelitischen Kriegsgottes galt.

Der Name selbst ist für uns vollkommen unerklärlich und war es wohl schon damals. Der Plural צבאות wird ausschließlich für die *Kriegsscharen Israels* gebraucht. Die für uns am nächsten liegende Annahme, Jahve Zebaoth sei von hier aus zu verstehen, wird dadurch illusorisch gemacht, daß die älteren Schriftsteller, wie gezeigt ist, diese Deutung nicht kennen. »Es wäre auch wunderlich, das Heer Israels einfach die Heere zu nennen, noch dazu im Plural und mit Auslassung des Artikels« (Wellhausen). Deshalb ist in neuerer Zeit meist die andere Möglichkeit bevorzugt: Der Titel Jahve Zebaoth beziehe sich ursprünglich auf das Himmelsheer. Dagegen erhebt sich auf der anderen Seite die mit Recht betonte Schwierigkeit, daß die Sterne stets צבא, niemals צבאות heißen.

Da Jahve Zebaoth im Pentateuch, Josua und Richterbuche fehlt[1], so hat Wellhausen eine dritte Hypothese aufgestellt und vermutet, dies Attribut sei eine Neuschöpfung des Amos und bedeute den Gott der ganzen Welt, den Gott der kosmischen Kräfte (vgl. Gen. 2 1). Aber erstens ist fraglich, ob צבאות dies wirklich besagen kann. Zweitens läßt sich nicht sicher behaupten, daß der Prophet diesen Sinn mit Jahve Zebaoth verbunden habe. Wellhausen hat allerdings den Schein für sich. Denn wenn man alles das zusammenfassen und auf eine einheitliche Formel bringen will, was Amos und seine Nachfolger im Anschluß an Jahve Zebaoth ausführen, so muß man schon einen so weiten Begriff wie den des Schöpfergottes wählen, um alles darin unterbringen zu können. Dennoch liegt es mindestens ebenso nahe, wenn nicht viel näher, zu glauben, Amos habe den ursprünglichen Sinn von Jahve Zebaoth überhaupt nicht

1. Lidzbarski: Ephemeris für sem. Epigraphik I, S. 258 Anm. 1 vermutet, daß das *κύριος παντοκράτωρ*, womit die LXX den Ausdruck teilweise wiedergeben, auf רִבּוֹן הָעוֹלָמִים und dieses im letzten Grunde auf das assyrische *šar kiššati* »Herr der Welt« zurückgehe. Aber *παντοκράτωρ* kann auf Jahve einfach deshalb übertragen sein, weil es das höchste und ehrenvollste Beiwort war, das die griechischen Übersetzer zu vergeben hatten. »Jahve Zebaoth« haben jedenfalls auch sie nicht mehr zu deuten gewußt.

mehr gekannt, für ihn sei dies Epitheton weiter nichts als ein besonders feierlicher, weil altehrwürdiger Titel für Jahve gewesen. Denn von einer Neuschöpfung kann schlechterdings keine Rede sein. Erstens hat man beim Propheten nicht die Empfindung, »daß man es mit einem bisher unbekannten, jetzt erst von Amos geprägten Ausdruck zu tun hat« (NOWACK[2] zu Am. 3 13). Er erklärt ihn und pointiert ihn nirgends, er verwendet ihn in keiner polemischen Antithese, sondern setzt ihn als so geläufig voraus wie etwa Jesus den des »Reiches Gottes«. Zweitens werden derartige Formeln überhaupt nicht von Einzelnen erfunden, und mag man diese noch so genial einschätzen, sondern durch die Menge geschaffen und von den Einzelnen nur der Tradition entnommen. Oder von welchem Begriff wollte man behaupten, daß Jesus ihn erstmalig geprägt und zum terminus technicus erhoben habe? Drittens bliebe auf diese Weise die in den Samuelisbüchern vorliegende Verbindung des Namens Jahve Zebaoth mit der Lade absolut rätselhaft. Denn daß eine derartige Verengerung der Idee nach der Zeit des Amos vor sich gegangen sei, wird man mit keinen Mitteln wahrscheinlich machen können.

WELLHAUSEN hat noch eine vierte, wie ich meine, ganz andere Erklärung hinzugefügt: צבאות bezeichnet »vielleicht eigentlich die Heere der Dämonen«. Das soll doch wohl ein Preisgeben der im Vorhergehenden bekämpften Anschauung bedeuten, da er für dies Epitheton sicherlich keinem Amos die Verantwortung auferlegen kann? Da sich WELLHAUSEN nicht genauer darüber äußert, so weiß ich auch nicht, wie er zu seiner Auffassung kommt. Vielleicht hat er etwas Ähnliches im Auge wie GUNKEL, der bei Jahve Zebaoth nicht einseitig an das Heer des Himmels und das Sternenheer, sondern auch an meteorologische Erscheinungen wie Sturm, Regen, Gewitter denkt, die man von einem »wütenden Heere« mag abgeleitet haben. Manche Züge der Überlieferung werden allerdings durch diese Annahme am einleuchtendsten erklärt.

Sehen wir uns die oben gestreifte Erzählung I Sam. 4 noch etwas genauer an, so bleibt eine Tatsache sehr auffällig. Als die Philister den Jubel hören, mit dem die Lade Jahves der Heerscharen von den Israeliten empfangen wird, da sagen sie nicht, wie wir erwarten würden: dies ist die Gottheit, die alle

Feinde Israels, die Ägypter, Amoriter, Moabiter, Edomiter besiegt hat, sondern: *Das ist dieselbe Gottheit, die die Ägypter mit allerlei Plagen und mit der Pest*[1] *schlug* (I Sam. 4_{8}). Und wirklich bringt ihnen nachher Jahve Zebaoth die Pest und die Mäuseplage (I Sam. 6, LXX 5), die durch homöopathische Magie vertrieben werden, indem man goldene Pestbeulen und goldene Mäuse als Weihgeschenke der Lade mitgibt. Auch die Art, wie die Leute von Beth-Šemeš, die die Lade ansahen (I Sam. 6_{19}), und wie Ussa, der mit der Hand nach der Lade gegriffen hatte (II Sam. 6_{6} vgl. Chron.), von Jahve getötet werden, paßt nicht zu dem Symbol eines Kriegsgottes. Demnach ist Jahve Zebaoth hier kein Kriegsgott, die Lade nicht das Attribut eines Kriegsgottes, sondern eines Pestgottes. So bestätigt sich unser oben ausgesprochener Satz, daß die Lade ursprünglich ein Kriegssymbol nicht gewesen sein könne. Er muß jetzt noch erweitert und auf Jahve selbst ausgedehnt werden: Jahve ist von Hause aus kein eigentlicher Kriegsgott. Wo er als ein solcher aufgefaßt wird, handelt es sich um eine — gewiß alte — Umdeutung seines Wesens. Jahve ist Kriegsgott nur, sofern er die Pest und andere Landplagen sendet.

Das paßt vortrefflich zu der Art, wie Jahve überhaupt für Israel kämpft: Gegen den Heereszug der Ägypter beugt er sich in der Wolken- und Feuersäule herab und bringt dadurch Verwirrung hervor. Er läßt die Räder von ihren Wagen abspringen, sodaß sie nur mühsam vorwärts kommen (Ex. 14_{24}f.), und treibt sie schließlich mitten ins Meer hinein, sodaß kein einziger von ihnen am Leben bleibt (Ex. 14_{27}f.). Die aufrührerische Rotte Korah wird von der Erde verschlungen und fährt lebendig in die Unterwelt (Num. 16_{30}ff.) oder wird vom Feuer Jahves verzehrt (Num. 16_{35}). Bei der Eroberung Jerichos stürzen die Mauern zusammen (Jos. 6_{20}), während Jahve bei Gibeon die fünf südkanaanitischen Könige in Schrecken setzt, sodaß sie geschlagen werden; auf der Flucht läßt er gewaltige Hagelsteine fallen und Sonne und Mond stillstehen (Jos. 10_{11}ff.). Sisera wird von Jahve verstört[2] (Jdc. 4_{15}), indem die Sterne

1. Lies ובדבר WELLHAUSEN.

2. לפי חרב ist mit BUDDE zu streichen.

vom Himmel her kämpfen und der Bach Kison über seine Ufer tritt (Jdc. 5 20). Bei Mizpa donnert Jahve mit lautem Getöse und erzeugt dadurch Furcht bei den Philistern (I Sam. 7 10). Dieselben Gegner werden bei Michmas durch ein Erdbeben (I Sam. 14 15), in der Ebene Rephaim durch einen Sturm tödlich erschreckt (II Sam. 5 24). Sanheribs Heer wird durch den Engel Jahves (d. h. durch die Pest?) des Nachts dezimiert, sodaß 185000 Mann geschlagen werden (II Reg. 19 35).

Fassen wir das Resultat dieser Übersicht zusammen, so ergibt sich: Jahve war kein wirklicher Kriegsgott. Er kämpfte für Israel mit Sturm, Hagel, Gewitter, Erdbeben, Feuer und Pest, oder mit anderen Worten: Jahve ist Kriegsgott nur, sofern er Naturgott ist. Durchgehends sind Naturerscheinungen sein »Heer« und seine »Waffen«. Da aber für diese göttlichen Schrecken niemals der Ausdruck צבאות gebraucht wird[1], so ist es trotzdem unmöglich, die Entstehung des Namens Jahve Zebaoth von hier aus zu erklären. Er bleibt für uns so rätselhaft wie zuvor. Die wahrscheinlichste Annahme ist daher, daß dies Epitheton von einem anderen Gotte auf Jahve übertragen wurde. So ist es am leichtesten begreiflich, daß der ursprüngliche Sinn verloren gehen konnte und daß der Titel Jahve Zebaoth von den älteren Schriftstellern gemieden wurde, entweder weil man ihn nicht kannte oder weil man noch um seine heidnische Herkunft wußte.

Das wird bestätigt durch eine andere ebenso merkwürdige Beobachtung. Da Jahve als Kriegsgott gilt und da das *Schwert Jahves* ein in Israel geläufiges, in der Eschatologie viel verwendetes Mythologem ist, so sollte man erwarten, daß Jahve in den mythisch gefärbten älteren Berichten nach Art eines Ares mit dem Schwerte dreinschlagen werde. Aber wie die oben gebotene Übersicht lehrt, ist das durchaus nicht der Fall. Nur ein einziges Mal wird ein Schwert erwähnt. Als Josua sich bei Jericho befand, schaute er einst auf und sah einen Mann mit gezücktem Schwerte vor sich stehen. Gefragt, wer er sei, antwortete jener: *Ich bin der Anführer des Kriegsheeres Jahves* (שר צבא יהוה Jos. 5 14). Diese Erzählung, die die Einleitung

1. Besonders lehrreich ist Joel. Dort werden mythische Heuschrecken als das »Heer Jahves« bezeichnet (Jo. 2 11), aber der Ausdruck צבא fehlt.

zu der folgenden Geschichte von dem Fall der Mauern Jerichos bildet, ist offenbar verstümmelt. Man hat sie einer sehr späten Zeit zuweisen wollen (Kuenen) allein deshalb, weil der Ausdruck צבא יהוה in der älteren Literatur ungebräuchlich sei und die Vorstellung von einem Fürsten des himmlischen Heeres erst an Dan. 10 12ff. seine Parallele habe. Diese Gründe sind nicht genügend. Wohin käme man, wenn man alles das für spät halten wollte, was nur einmal bezeugt ist? Überdies ist kein einziges Muster im ganzen Alten Testamente aufzutreiben, nach dem dieser Bericht gefertigt sein könnte[1]. Und endlich, wäre er spät, so wäre er nicht verstümmelt worden. Die durch und durch mythische Haltung und die ihm allein eigentümlichen Ideen bezeugen im Gegenteil sein hohes Alter. Beachtenswert ist, daß auch hier nicht Jahve selbst, sondern *der Oberste des Heeres Jahves* das Schwert führt. Doch darf kühnlich von Jahve Zebaoth dasselbe behauptet werden wie von seinem Feldherren; denn der Kriegsgott und das Schwert gehören notwendig zusammen. Man kann vermuten, daß der שר צבא יהוה erst ein künstliches Substitut sei für יהוה צבאות wie der מלאך יהוה für יהוה selbst.

Es ist gewiß kein Zufall, daß das Schwert Jahves in den historischen Büchern nur ein einziges Mal und noch dazu in einem verstümmelten Abschnitt begegnet. Wenn Jahve ursprünglich der Gott des »Sinai« war, der in einer nur von Beduinen durchschweiften Gegend lag, so ist das Attribut eines Schwertes ihm kaum von Hause aus eigen gewesen; denn die Hauptwaffe der Nomaden ist der Speer, und der Gott trägt natürlich dieselbe Kriegsrüstung wie seine Verehrer. »Das Schwert ist wahrscheinlich erst auf dem Boden Palästinas eine von den Israeliten viel gebrauchte Waffe geworden« (Nowack: Archäologie I 362). Ist das richtig, so muß dies Mythologem von einem fremden Gott auf Jahve übertragen sein, ebenso wie wir es von dem Prädikat Jahve Zebaoth gefordert haben.

Überschaut man die eschatologischen Stellen, in denen das

---

1. Mit der Erzählung der Erscheinung Jahves im brennenden Busch, auf die Stade ZATW VI 133 verweist, hat er nicht das Mindeste zu tun. Eher könnte man an I Chr. 21 16 erinnern, wo der Engel Jahves, der mit gezücktem Schwert zwischen Himmel und Erde steht, charakteristischer Weise kein Kriegs-, sondern ein Pestengel ist.

Schwert Jahves begegnet, so ist ein Teil von ihnen leicht verständlich. Jahve als israelitischer Kriegsgott führt natürlich das Schwert wider seine und Israels Feinde, z. B. gegen Assur: *Und fallen wird Assur durch das Schwert eines Nichtmenschen, und das Schwert eines Unsterblichen wird ihn fressen, ... ist der Spruch Jahves, der ein Feuer hat in Zion und einen Ofen in Jerusalem* (Jes. 31$_{8}$); oder gegen die Kuschiten: *Auch ihr Kuschiten seid erschlagen von meinem Schwert* (Zeph. 2$_{12}$). Allgemeiner lautet Dtn. 32$_{41}$f.: *Wenn ich mein blitzendes Schwert geschärft habe und meine Hand zum Köcher*[1] *greift, dann will ich Rache nehmen an meinen Drängern und will meinen Hassern vergelten. Meine Pfeile sollen trunken werden vom Blut, und mein Schwert soll Fleisch fressen vom Blut Erschlagener und Gefangener, vom Haupt der Führer des Feindes.* So wird das Schwert überhaupt zu dem Mittel, mit dem er das Gericht an allen Frevlern vollzieht (Jer. 25$_{31}$. Jes. 66$_{16}$). Da speziell Jahve Zebaoth der Titel des Kriegsgottes ist, so kommt ihm vor allem das Schwert zu. Die Sprüche, die das Schwert wider Babel ankündigen, werden eingeleitet mit dem Satze: *Ihr (der Israeliten) Erlöser ist stark, Jahve der Heerscharen ist sein Name, streitbar streitet er ihren Streit* (Jer. 50$_{34}$ff.). War uns in den historischen Büchern das Schwert Jahves nur ein einziges Mal entgegengetreten (Jos. 5$_{13}$ff.), so spielt es eine um so größere Rolle in der Poesie. Auch dies Motiv haben die Propheten der Volkstradition entnommen, in die es lange zuvor aus kanaanitischem Glauben übergegangen war. In der Prosa wird es wohl deshalb vermieden, weil der heidnische Ursprung mehr oder minder bekannt war. Jedenfalls kann von einer Neuschöpfung keine Rede sein.

Denn es wäre falsch, wollte man meinen, dem Jahve sei das Attribut des Schwertes deshalb beigelegt, weil er durch irdische Kriegsheere, etwa durch die Assyrer, wirke, ihre Waffe sei in dichterischer Kühnheit zu der seinen gemacht. In den uns vorliegenden Texten ist es grade umgekehrt: überall ist das mythische Schwert Jahves das Primäre, erst in zweiter Linie wird es zur Darstellung irdischer Kämpfe verwandt. Das geht besonders klar aus Ez. 21$_{8}$ff. hervor: *Sprich zum Lande Israel,*

---

1. Lies באשפה nach einer mündlichen Mitteilung GUNKELS.

also hat Jahve gesprochen: Fürwahr ich will an dich und werde mein Schwert aus seiner Scheide ziehen und ausrotten aus dir den Gerechten und den Gottlosen. Weil ich ausrotten werde aus dir den Gerechten und den Gottlosen, darum wird mein Schwert aus seiner Scheide fahren wider alles Fleisch von Süden bis Norden. Und alles Fleisch soll erkennen, daß ich, Jahve, mein Schwert aus seiner Scheide gezogen habe, indem es nicht wieder darein zurückkehrt. Ezechiel läßt dann das interessante, leider stark verstümmelte Lied folgen von dem großen Würgeschwert, das sich in der Hand des Mörders verdoppelt, ja verdreifacht (V. 19), das schneidig ist nach rechts und links, wohin immer seine Schärfen gerichtet sind (V. 21). Erst V. 24 bringt die Umdeutung: Jahves Schwert d. h. das Schwert des Königs von Babel wird kommen. Genau so ist es Ez. 32$_{10}$: *Und ich werde starr machen über dich viele Nationen, und ihre Könige sollen schaudernd über dich erschauern, wenn ich mein Schwert schwinge vor ihrem Angesicht . . . . Denn,* so fährt bezeichnender Weise V. 11 fort, *also hat der Herr Jahve über dich gesprochen: das Schwert des Königs von Babel wird über dich kommen.*

Über das Schwert Jahves mögen manche Mythen im Umlauf gewesen sein. Das lehrt nicht nur das eben erwähnte Schwertlied, dessen Inhalt schwerlich von Ezechiel erdichtet ist, sondern auch Jes. 27$_{1}$: *An jenem Tage sucht Jahve heim mit seinem grausamen, großen und starken Schwerte Leviathan, die gewundene Schlange, und Leviathan, die gekrümmte (?) Schlange, und mordet den Thannin im Meer.* Darnach war das Schwert Jahves, das mit feierlichen, ehrwürdigen Epitheta belegt wird, geschliffen gegen übermenschliche Wesen, gegen das *Heer der Höhe in der Höhe* (Jes. 24$_{21}$), gegen die himmlischen, irdischen oder im Meere lebenden Drachen[1]. Etwas Ähnliches mag der Apokalyptiker im Auge gehabt haben, der Jes. 34$_{5}$ den aus dem Zusammenhang nicht verständlichen Zug berichtet: *Trunken ward im Himmel mein Schwert, siehe auf Edom fährt es herab.* Es wird hier in poetischer Hyperbel als ein dämonisches Wesen dar-

---

1. Man könnte vermuten, daß das Schwert dem Jahve erst beigelegt sei, nachdem der Tiâmatmythus auf ihn übertragen war. Aber die Waffe Marduks war nicht das Schwert. Der babylonische Mythus wurde also, wie an vielen anderen Stellen so auch hier, mit palästinischen Farben übermalt.

gestellt, das sich berauschen kann, das nach anderer Vorstellung unaufhörlich weiter wüten muß: *Ha, Schwert Jahves, wie lange findest du keine Ruhe? Zieh dich zurück in deine Scheide, beruhige dich und raste* (Jer. 47 6). Völlig selbständig ist *die Flamme des zuckenden Schwertes* (Gen. 3 24), die neben den Keruben — nicht in ihrer Hand — das Paradies bewacht. Der Begriff des Schwertes ist hier auf den *zuckenden* Blitz übertragen. Das ist spätere Umdeutung, wie nach den Apokalyptikern feurige Schwerter vom Himmel fallen (Volz S. 281 f.) oder gar schwertähnliche Gestirne am Himmel erscheinen werden (Volz S. 185). Denn ursprünglich hat das »Schwert« Jahves, wie der Ausdruck besagt, keinen naturhaften Hintergrund. Beim Paradiesesschwert erinnert Dillmann mit Recht an die parallelen eschatologischen Anschauungen. Die Entwicklung der Idee ist hier wie überall in derselben Weise vor sich gegangen: das Schwert, das Jahve in der Gegenwart führt, wird projiziert in die Urzeit (תְּהוֹם-Leviathan und Paradies) und Endzeit.

Mit dem Schwert Jahves ist oft noch ein anderer Zug verbunden. חַלְלֵי־חֶרֶב ist Num. 19 16. Dtn. 21 1 Bezeichnung für den »Ermordeten«, genauer für den »Nichtbestatteten«. Denn ursprünglich hieß so jeder, der im Kriege gefallen, vom »Schwerte durchbohrt« war; im Alten Testamente aber begegnet der Ausdruck nur in technischer Bedeutung für jeden, der nicht rite bestattet ist. Aus Ez. 31 18. 32 19ff., wo *Schwertdurchbohrte* parallel neben den *Unbeschnittenen* genannt werden, folgt, daß jener wie dieser Terminus etwas Schimpfliches besagt. Beider Gräber sind nach V. 23 *am äußersten Ende der Grube* gelegen. Die Unbeschnittenen sind, wie leicht verständlich ist, in einen Winkel der Šeol gebannt, weil der fromme Israelit sie wie im Leben so auch im Tode verabscheut und jede Berührung, selbst im Hades, vermeiden möchte. Die Šeol wird hier als Schattenbild des irdischen Daseins aufgefaßt[1]. Warum der Israelit dieselbe Empfindung gegen den Schwertdurchbohrten hegt, darüber klärt uns V. 27 auf: *Nicht liegen sie bei den Recken, den Giganten der Urzeit*[2], *die hinabgestiegen sind in*

---

1. Wie nach griechischem Glauben die Toten in Phylen und Phratrien geordnet sind. Radermacher: Das Jenseits S. 5f.

2. Lies נפִלים מעולם Cornill.

die Šeol in voller Kampfesrüstung, denen man ihre Schwerter unter ihre Häupter legte und deren Schilde[1] *auf ihren Gebeinen lagen.* Die חללי חרב sind also die nicht ehrenvoll Bestatteten. Sachlich hat Gunkel (Schöpfung S. 34) jedenfalls Recht, wenn er das Wort mit »schwertentweiht« wiedergibt; die formelle Frage, ob es von dem Verbum חלל in der Bedeutung »schänden« abgeleitet werden muß, möchte ich nicht bejahen, da wegen der Verbindung mit חרב ein חלל im Sinne von »durchbohren« näher liegt und da sich jene Umbiegung ins Schimpfliche durch die Annahme einer technischen Redensart erklären kann.

Eine genauere Schilderung liefert der Anfang desselben Kapitels, in dem Pharao unter dem Bilde des Krokodils beschrieben wird: *Ich werde dich werfen aufs Land, aufs freie Feld dich schleudern und auf dir sich niedersetzen lassen alle Vögel des Himmels und sich sättigen lassen von dir das Getier der ganzen Erde. Und ich tue dein Fleisch auf die Berge und fülle die Täler mit deinem Ase*[2] *und tränke die Erde mit deinem Ausflusse; vor Blut von dir sollen triefen*[3] *die Berge, und die Talschluchten sollen voll werden von deinem Blute*[4] (Ez. 32$_4$ff. vgl. 29$_5$). Da Jahve es ist, der den תַּנִּין mordet, so wäre demnach חללי חרב[5] eine Abkürzung für חללי חרב יהוה. Als Bestätigung und zugleich als Ergänzung dient Jer. 25$_{32}$f.: *So spricht Jahve der Heerscharen: Siehe Unheil geht aus von einem Volk zum anderen, und ein gewaltiger Sturm erhebt sich vom Ende der Erde. Und liegen werden die Erschlagenen Jahves an jenem Tage von einem Ende der Erde bis zum anderen, nicht wird man sie beklagen noch sie sammeln noch sie begraben. Zu Mist auf der Erde sollen sie werden.* Diese Stelle lehrt uns als Terminus technicus für die nicht rite Bestatteten חַלְלֵי יהוה kennen und zeigt uns, daß das Schwert Jahves später keine wesentliche Rolle bei dieser Vorstellung spielte — denn hier werden die Gegner durch einen Sturm Jahves vernichtet — sondern daß es nur eine spezifische Art angibt dafür, wie Jahve seine Feinde erschlägt. Wenn aber das »Durchbohren« von Hause aus Sache des Schwertes ist, so waren die חללי יהוה

1. Lies צנותם Cornill. 2. Lies רִמָּתֶךָ Gesenius.
3. Lies יִטְּפוּ Kraetzschmar. 4. Lies מִמֶּךָּ Cornill.
5. Natürlich nur in der Eschatologie.

ursprünglich vom Schwert Jahves Durchbohrte, so sind Sturm und ähnliche Dinge erst spätere Surrogate für das Schwert Jahves; denn vom Sturm wird man nicht »durchbohrt«. Wir können hier also dieselbe Übertragung nachweisen wie vorher bei Jahve Zebaoth, als dessen Waffen Naturerscheinungen gelten, und wie beim Schwert Jahves, das auf den Blitz umgedeutet wird. Demnach muß der älteste und volle Ausdruck seinem Sinne nach gewesen sein: חללי חרב יהוה, obwohl er vielleicht nie existiert hat. חללי חרב und חללי יהוה sind parallele technische Abkürzungen.

Schon aus den beiden beigebrachten Beispielen erhellt, daß neben der nichtrituellen Bestattung die große Zahl der Leichen, die die ganze Erde bedecken sollen, ein Hauptcharakteristikum der Idee ausmacht. So heißt es Jes. 66_{16}: *Denn durch Feuer wird Jahve rechten und durch sein Schwert mit allem Fleisch, und viel werden sein die Erschlagenen Jahves;* Jer. 12_{12}: *Über alle Kahlhöhen der Wüste kamen die Zerstörer; denn das Schwert Jahves frißt von einem Ende der Erde zum anderen — kein Friede allem Fleisch.* Die älteste Bezeugung dieser Idee liefert der echte Jesaja, wenn er zu den Jerusalemern sagt: *Sind deine Durchbohrten nicht Schwertdurchbohrte, nicht Kampfgetötete?* Gemeint ist: Sind sie nicht von Jahve erschlagen? *Denn einen Tag des Stürmens und Stürzens und Verstörens hat der Herr Jahve der Heere* (Jes. $22_{2.5}$).

An anderen Stellen wird nur die Sache geschildert, während der technische Ausdruck fehlt. So weissagt Jesaja von den Assyrern: *Überlassen werden sie dem Geier der Berge und dem Getier des Landes, übersommern wird darauf der Geier und alles Getier des Landes darauf überwintern* (Jes. 18_{6}). Wie sehr die rohe, hier vorausgesetzte Sitte, die Leichen unbeerdigt auf dem Schlachtfeld liegen zu lassen, dem feineren Empfinden der späteren Zeit widersprach, dafür ist Ezechiel ein klassischer Zeuge. Der Untergang Gogs wird zunächst nach dem Typus der חללי יהוה beschrieben: *Auf den Bergen Israels sollst du fallen, . . . den mannigfach beschwingten Raubvögeln und dem Getier des Feldes gebe ich dich zum Fraße.* Dann fügt er — ein Mythenmotiv im Märchengewande — hinzu, daß die Israeliten sieben Jahre lang mit den Rüstungen der Feinde heizen werden, um darauf fortzufahren: *Und geschehen wird es an jenem Tage, da werde*

ich für Gog einen .... Ort als Grabstelle in Israel bestimmen, ... und das Haus Israel wird sie sieben Monate lang begraben, um das Land zu reinigen (Ez. 39). Die prophetische Überarbeitung eines volkstümlichen Mythus ist hier mit Händen zu greifen. Hätte der Prophet frei geschaffen, so hätte er wohl nicht erst durch Jahve das Land auf sieben Monate verunreinigen lassen, sondern dem Wunder der Vernichtung ein zweites angereiht. Dasselbe, was Ezechiel von Gog weissagt, prophezeit Joel von dem *Nördlichen: Und den Feind aus dem Norden will ich von euch entfernen und will ihn in ein dürres und ödes Land stoßen, seinen Vortrab in das östliche und seinen Nachtrab in das westliche Meer, und sein Gestank soll aufsteigen* (Jo. 2_{20}). Besonders häufig ist das Motiv im Jeremia: *Tage kommen, spricht Jahve, da wird nicht mehr gesagt werden Topheth und Tal ben Hinnom, sondern Tal des Würgens, und man wird im Topheth* ⟨*nicht*[1]⟩ *begraben, weil kein Raum vorhanden ist. Und die Leichen dieses Volkes werden zur Speise dienen den Vögeln des Himmels und den Tieren der Erde, und niemand wird sie wegscheuchen* (Jer. 7_{32}ff. 8_{1}ff. 16_{4}. 19_{7}. 34_{20}). Auch dieser Zug der Eschatologie gilt durch das Exil als erfüllt. Das Volk in der Verbannung erscheint dem Propheten unter dem Bilde unbeerdigter Totengebeine (Ez. 37_{2}; nach V. 12 liegen sie — man beachte den Widerspruch — in Gräbern!). So erst begreift man, wie er zu diesem in jeder Beziehung auffälligen und wunderbaren Bilde gelangen konnte.

Fragen wir, woher die Farben stammen, mit denen diese Gemälde gemalt sind, so erhalten wir eine teilweise Antwort darauf aus Jes. 34_{2}f.: *Ihre (der Völker) Erschlagenen liegen hingeworfen da, und Gestank steigt auf von ihren Leichnamen,*

1. Ohne die Einfügung dieser Negation ist der Satz absolut sinnlos. Grade das Unbeerdigtbleiben ist die Strafe; die schon beerdigt sind, werden wieder aus den Gräbern gerissen und ihre Gebeine werden hingestreut 8_{1}ff. — Smend (S. 480 Anm. 1) behauptet: »Das Tal Hinnom wurde zur Geenna wegen einer Drohung Jeremias«. Aber erstens entsteht niemals eine Volksvorstellung in alter Zeit durch ein Schriftwort. Zweitens ist absolut unverständlich, wie aus der Drohung des Unbeerdigtbleibens die Idee einer »Feuerhölle« werden kann. Das Tal Hinnom muß vielmehr seit alters als Totenstätte gegolten haben und »Moloch« ein Feuer- und Totengott gewesen sein.

und Berge zerfließen von ihrem Blut. Diese Schilderung wird eingeleitet durch die Worte: *Denn ergrimmt ist Jahve über alle Völker und zornig über all ihr Heer, er hat sie mit dem Banne belegt, hat sie der Schlachtung preisgegeben.* Die in diesem Zusammenhang behandelten Züge sind also nach israelitischer Auffassung dem *Banne* (חֵרֶם) entlehnt. Jahve ist ein furchtbarer Gott, der sich nicht begnügt, seine Gegner niederzustrecken, sondern der überdies den Bann an ihnen ausübt. Weil Israel den Tag Jahves umdeutete auf das Exil, so konnte Deuterojesaja sagen, Jahve habe Jakob dem Banne überliefert (Jes. 43_{28}; vgl. Mal. 3_{24}. Zach. 14_{11}). Der Bann bezog sich selten auf einzelne Menschen, sondern meist auf ganze Städte, die zerstört und deren Einwohner insgesamt oder zum größten Teil gemordet wurden. Ob sie unbeerdigt liegen blieben, erfahren wir nicht. Aber die grandiosen und grausigen Gemälde der Propheten von der Schlacht Jahves am Ende der Tage, wo die Leichen der erschlagenen Feinde ganze Hügel und Täler bedecken, wo die Berge vom Blute triefen und die Rinnsale vom Ase stinken, wo die leichenfressenden Vögel und Raubtiere allein die schaurige Einöde beleben — welche Unterschrift verdienen diese Gemälde besser als den *Bann Jahves?* Vielleicht hat noch das Bild von der Ermordung des urzeitlichen Drachen mitgewirkt, die in ähnlicher Weise geschildert wird (Gunkel: Schöpfung S. 85. 113); wie damals so wird es sich wiederholen am Tage Jahves, wenn der große *Völkerwürger* erscheint. Wie überwältigend muß Jahve den Propheten vor der Seele gestanden haben, die sein Eingreifen in die Geschicke der Völker mit solchen Farben malen konnten!

Damals war Jahve längst zum Kriegsgotte geworden, und er mag es schon zur Zeit des Mose gewesen sein. Dennoch glaubten wir gewissen Tatsachen der Überlieferung entnehmen zu dürfen, daß er seinem eigentlichen Wesen nach ein Naturgott war. Soweit er Kriegsgott ist, hat eine sekundäre Umdeutung stattgefunden, die sich, wenigstens teilweise, unter fremdem Einfluß vollzogen haben muß, wie das Prädikat Jahve Zebaoth und das Attribut des Schwertes lehren. Genaueres anzugeben ist unmöglich. Vielleicht darf man vermuten, daß der kanaanitische Gott Rešeph (nach Euting Raššāph, nach Wellhausen zu Hab. 3_5 heute Rašuph ausgesprochen) hierbei

eine Rolle gespielt hat. Er wird gewöhnlich als Blitzgott aufgefaßt. Das ist mindestens einseitig. Das Wort רשף, das im Alten Testamente mehrfach begegnet, ist Ps. 78_{48}. Cnt. 8_{6}. Job. 5_{7}. Sir. 43_{17} nicht sicher zu deuten, wohl aber bezeichnet es Dtn. 32_{24} (apellativisch) und Hab. 3_{5} die personifizierte Pest. Wir haben demnach ein Recht, ihn für einen zum Engel Jahves degradierten Seuchengott der Kanaaniter zu halten. Seiner Darstellung nach war er jedoch ein Kriegsgott. »Die meisten Bilder geben ihm die Rüstung mit Speer, Schild und Keule, dazu eine asiatische Stirnbinde und daran den Gazellenkopf« (MÜLLER S. 312). HOUTSMA will Ps. 76_{4} mit einer kleinen Korrektur קשת רשף *Rešephbogen* statt des unverständlichen רשפי קשת *Blitze des Bogens* lesen. Dann lautet der Zusammenhang: *Gott ist in Juda bekannt, in Israel ist sein Name groß, und in Šalem erstand seine Hütte, seine Wohnung in Zion. Dort zerbrach er den Bogen des Rešeph, Schild, Schwert und Waffe.* Der Psalmendichter würde also ausführen, wie Jahve den Bogen und die ganze Waffenrüstung des Rešeph abgetan und vernichtet hat. Es ist nun sehr wohl möglich, daß Züge von dem besiegten Gott auf den Sieger übergegangen sind, wie es in der Religionsgeschichte häufig vorkommt; aber auf Sicherheit müssen wir bei dem Mangel an Nachrichten verzichten.

§ 11. Jahve als Seuchen- und Totengott.

GEORG BEER: Der biblische Hades (Theologische Abhandlungen, eine Festgabe für H. J. HOLTZMANN), Tübingen 1902. HANS DUHM: Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen 1904.

Wie Jahve im Kriege für Israel eintrat und dann vor allem durch Naturereignisse wirkte, so vernichtete er seine Gegner auch durch Plagen jeder Art. Um Saras willen schlug er den Pharao mit schweren Schlägen (Gen. 12_{17} vgl. 20_{17}). Zur Zeit des Mose ließ er zehn Plagen über die Ägypter ergehen (Ex. 7—11). In der Wüste ward Mirjam mit dem Aussatz bestraft (Num. 12), und unter das murrende Volk wurden Sarafe d. h. Brandschlangen geschickt (Num. 25). Vor Israel sandte Jahve Hornissen[1] her, die die Kanaaniter aus Palästina

---

1. Erzählt wird das niemals; denkbar ist ein so gewaltiger Hor-

vertrieben (Ex. 23$_{28}$. Dtn. 7$_{20}$. Jos. 24$_{12}$ vgl. Philo: de praem. 16). Durch den Raub der Lade stellten sich bei den Philistern die Pest und eine Mäuseplage ein (I Sam. 5f.). Davids Stadt ward infolge der Volkszählung von einer Pest heimgesucht (II Sam 24 = I Chr. 21). Über Asarja (Ussia) verhängte Jahve eine Plage, sodaß er aussätzig ward bis zum Tage seines Todes (II Reg. 15$_{5}$ = II Chr. 26$_{19}$), während Sanheribs Heer durch den Engel Jahves d. h. wahrscheinlich durch die Pest dezimiert wurde (II Reg. 19$_{35}$ = II Chr. 32$_{21}$). Unter die heidnischen Samarier trieb Jahve Löwen, weil sie den Landesgott nicht gebührend verehrten (II Reg. 17$_{25}$).

Wie groß die Fülle der Seuchen und Plagen war, mit denen der erzürnte Jahve seine Feinde überschütten konnte, lehrt ein flüchtiger Blick in den Fluchkatalog Dtn. 28. Alle Leiden und Übel, von denen die Menschen je gequält wurden, schrieb man in älterer Zeit unbefangen dem Wirken Jahves zu. Noch ein Amos sagte: »Geschieht ein Unglück in der Stadt und Jahve hats nicht getan« (3$_{6}$)? Nimmt man zu dieser Anschauung von Jahve als dem Plagengotte seine Offenbarung durch Erdbeben, Sturm, Feuer, Flut und Krieg, die in den vorigen Paragraphen skizziert worden ist, so begreift man, eine wie furchtbare, grausame, explosive, schreckenerregende Gottheit Jahve nach dem Glauben des Volkes sein konnte und unter Umständen war. Israel brauchte keine Kakodämonen, weil Jahve selbst der furchtbarste Dämon war (Hans Duhm). Wehe den Menschen, wenn Jahve ergrimmt war und seiner Rache die Zügel schießen ließ! Aber mochte der Gott auch mitunter auf Israel zürnen, die Regel war doch, daß seine Strafe nur die Feinde Israels traf, während sein Volk sich seines mächtigen Schutzes erfreuen durfte und trotz alledem auf seine Liebe und Güte vertraute. Erst eine spätere, empfindlichere Zeit nahm Anstoß an dem naiven Glauben, der von Jahve alles Unheil ableitete. Man ersetzte ihn, anfangs durch den *Engel Jahves* (II Sam. 24$_{16}$. II Reg. 19$_{35}$. Jes. 37$_{36}$), dann durch den *Satan* (Job. 2$_{7}$), behielt aber daneben die alte Vorstellung bei (Job. 19$_{21}$).

---

nissenschwarm, um ein ganzes Volk zu vernichten, ebenfalls nicht. Hier scheinen Mythen hineinzuspielen.

In der Eschatologie spielen die Seuchen ebenfalls eine große Rolle. Es genügt, aus dem reichen Material einige charakteristische Beispiele auszuwählen. Hos. 13$_{14}$ sagt Jahve mit Bezug auf die Ephraemiten: *Soll ich sie aus der Hand der Hölle befreien, vom Tode sie loskaufen? Her mit deinen Seuchen, Tod! Her mit deiner Pestilenz, Hölle!* Tod und Šeol sind hier persönlich gedacht, da sie mit »Du« angeredet werden. Sie gelten als Unterfeldherren Jahves, die ein großes Heer von Fieber- und Krankheitsscharen befehlen. Wie vor und hinter dem Könige Trabanten herlaufen (II Sam. 15$_1$. I Sam. 25$_{42}$), so geht nach Hab. 3$_5$ die Pest dem Jahve voran, während das Fieber (רשף) ihm folgt. Handelt es sich an diesen Stellen um erstmalige dichterische Personifizierung von Tod, Šeol und Pest durch die Propheten oder haben wir hier volkstümliche, mythische Größen vor uns?

In der babylonischen Religion sind mit den Göttern der Totenwelt die bösen Krankheits- und Seuchendämonen aufs engste verbunden (KAT.^{3} S. 460). Wie »aus der altorientalischen Totenwelt, dem Ort Nergals ⟨des Totengottes⟩ und Namtars, des Pestgottes, alle Dämonen und Seuchen kommen« (Jeremias S. 363), so wird Hos. 13$_{14}$ Pest und Fieber mit Šeol und Tod verknüpft, so heißt Job. 18$_{13}$ der Aussatz בְּכוֹר מוֹת *der Erstgeborne des Todes*, so wird im nächsten Verse der Tod selbst als der מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת, als *der König der Schrecken* bezeichnet. Mit Recht betont darum Beer: »Hos. 13$_{14}$ und Job. 18$_{14}$ liegen gewiß nicht erst ad hoc geschaffene Personifikationen von Tod und Unterwelt vor«, ebenso wenig wie die Hab. 3$_5$ im Gefolge Jahves einherziehenden רֶשֶׁף und דֶּבֶר[1] prophetische Neubildungen sind. Der altkanaanitische Gott Rešeph des Seuchensturms, des Fiebers und des Krieges ist hier sachlich, obwohl der formelle Ausdruck fehlt, zu einem *Engel Jahves* geworden. Beide, Rešeph und Jahve, waren ursprünglich gleichen Ranges. Als aber die israelitische Religion über die kanaanitische siegte, ward Rešeph zum מלאך יהוה degradiert. Je mehr die sittliche Seite im Wesen Jahves hervortrat, je mehr die dämonischen Elemente seiner Natur zurückgedrängt wurden, um so mehr liebte es der fortgeschrittene Glaube des Volkes, die anstößigen

---

1. = bab. Dibarra?

Dinge nicht von Jahve selbst, sondern von seinem Engel verrichten zu lassen, die ja von Hause aus minderwertig waren und an die hoheitsvolle Majestät Jahves nicht entfernt heranreichten. Ob Jahve von Anfang an einen Hofstaat und Diener besaß, wissen wir nicht, sicher ist jedenfalls, daß schon in vorprophetischer Zeit, wie eben Hab. 3 5 beweist, ein Teil der מלאכים sich aus fremden Göttern rekrutierte. Auf einer noch späteren Entwicklungsstufe wurden die unheilbringenden Engel zu Dämonen herabgedrückt: *Fürchte dich nicht vor dem Schrecken der Nacht, vor dem Pfeil, der am Tage fliegt, vor der Pest, die im Finsteren schreitet, vor der Seuche und dem Dämon des Mittags*[1] (Ps. 91 5f. vgl. Ps. 78 49. Sir. 39 28ff.). Neben dem *δαιμόνιον μεσημβρινόν* (vgl. Jer. 15 8) sind auch die übrigen Namen als Dämonen zu verstehen, obwohl sie vielleicht kein sehr selbständiges Wesen geführt haben, sondern mehr oder minder Personifikationen dichterischer Art waren und blieben. Wir müssen also drei Phasen in der Anschauung des Volkes unterscheiden, die chronologisch bis zu einem gewissen Grade neben einander hergehen: Die Seuchen werden erstens von Jahve, zweitens von den Engeln Jahves, drittens von jahvefeindlichen Dämonen abgeleitet. Als Persönlichkeiten erscheinen sie in älterer Zeit nur sehr selten, dagegen wieder im Judentum zur Zeit Christi.

Während die besprochene Hosea- und Habakukstelle zur zweiten Stufe gehören, setzen die meisten anderen prophetischen Aussprüche noch die erste voraus. So sagt z.B. Jer. 14 12: *Wenn sie fasten, höre ich nicht auf ihre Klage, und wenn sie Opfer und Gabe darbringen, will ich ihnen nicht wohl; denn durch Schwert, Hunger und Pest will ich sie vernichten;* 18 21: *Darum gib ihre Söhne dem Hunger preis und stürze sie hin in die Gewalt des Schwertes; es sollen ihre Weiber kinderlos werden und verwitwet, ihre Männer Pestermordete und ihre Jünglinge Schwerterschlagene im Kriege;* 21 6: *Und ich will schlagen die Bewohner dieser Stadt, Menschen und Vieh; an schwerer Seuche sollen sie sterben.* Aber wozu Stellen über Stellen häufen, kehrt doch die typische Trias der Hauptvernichtungsmittel Jahves: Hunger, Schwert und Pest bei Jeremia

---

1. So wohl richtig B. Duhm mit den LXX.

allein 18 mal und in derselben stereotypen Weise auch anderswo wieder.

Nicht ganz so oft, aber immerhin noch häufig genug, kommen als vierte schlimme Strafe die wilden Tiere hinzu. So sagt Jahve Dtn. 32 23f.: *Überhäufen will ich sie mit Übeln, will all meine Pfeile gegen sie verbrauchen: Hunger (aus Mangel) an Zukost und Brot*[1], *Fieber und giftige Seuche, will der Tiere Zahn gegen sie entsenden samt dem Gift der im Staube schleichenden Schlangen.* Damit vergleiche man eine Stelle wie Jer. 5 6: *Darum tötet sie der Löwe aus dem Walde, verheert sie der Steppenwolf, lauert der Panther an ihren Städten; jeder der sich herauswagt aus ihnen, wird zerrissen.* Daß die wilden Tiere hier Bilder seien für die Feinde (Giesebrecht), ist durch nichts angedeutet und wenig wahrscheinlich, weil auch Pest, Hunger und Schwert in realem Sinne gemeint sind. Oder Jer. 8 17: *Denn siehe, ich entsende wider euch Schlangen, Basilisken, gegen die keine Beschwörung hilft, und sie sollen euch beißen, spricht Jahve.* Da von einem Vergleich keine Rede ist, so ist die allegorische Exegese abzulehnen. Wenn Giesebrecht Am. 5 19 für die Vorlage Jeremias hält, so wird diese einseitig literarische Betrachtung dem Tatbestande nicht gerecht. Dort heißt es: Am Tage Jahves wird es sein, *als ob jemand, der einem Löwen entflieht, von einem Bären gestellt wird, und schließlich wenn er nach Hause gelangt ist und sich mit der Hand gegen die Wand stemmt, von einer Schlange gebissen wird* d. h. wer der Skylla glücklich entgangen ist, fällt in die Charybdis. Wollte Giesebrecht seine These durchführen, so müßte er erstens annehmen, daß Jeremia — man bedenke, ein Mann wie Jeremia! — den Amos gründlich mißverstand, indem er einen Vergleich wörtlich auffaßte, und zweitens, daß Jeremia dann wieder die Tiere als Bild verwandte für Israels Feinde. Diese künstliche Konstruktion wird vollends zweifelhaft, wenn Am. 5 19 unecht sein sollte, wie Löhr und Nowack vermuten. Dann wird Giesebrecht sich wohl, wie er es jetzt schon tut, auf Am. 9 3 berufen, wo zufällig auch eine *Schlange* begegnet. Aber ist es glaublich, daß Jeremia die dort gemeinte mythische Meeresschlange in dichterischer

---

1. Lies רעב מזון ולחם nach mündlicher Mitteilung Gunkels.

Phantasie zu menschlichen Basilisken gemacht haben sollte? Ist es denn überhaupt wahrscheinlich, er habe sich an den Schreibtisch gesetzt, den Amos studiert wie ein heiliges Buch und im Anschluß an ihn seine eigenen Dichtungen konzipiert? Ist es nicht viel einleuchtender, bei beiden dieselben eschatologischen Anschauungen wiederzufinden, die in dem allgemeinen Volksbewußtsein gang und gäbe waren? Zu den typischen Strafmitteln Jahves gehörten die wilden Tiere so gut wie Pest, Hunger und Schwert. Das ist durch die Notizen in den historischen Büchern, die keine Allegorisierung vertragen (Ex. 23_{29}. Num. 25. II Reg. 17_{25}), außer allen Zweifel gestellt. Lag es denn da so fern, war es nicht vielmehr selbstverständlich, daß Jahve, wenn er selbst an seinem Gerichtstage in die Schicksale Israels eingriff, auch wilde Tiere wieder seine Feinde losließ? Wir werden also postulieren dürfen, daß in der älteren vorprophetischen Eschatologie Drohungen existierten, die von einem wütenden Heer wilder Tiere redeten, durch die Jahve das Land verwüsten werde. Wenn bei Jeremia und Ezechiel (5_{17}. 14_{15}f.) diese Tiere wieder in eigentlichem Sinne verstanden werden, so ist eben bei diesen jüngeren Propheten die ursprüngliche Idee bewahrt worden. Übrigens ist sie schon bei Hosea deutlich nachweisbar in einem Verse, der besonders interessant ist, weil er das Reale mit dem Bildlichen vermengt: *Ich stoße auf sie (sagt Jahve) wie eine verwaiste Bärin und zerreiße ihre Herzkammern, und Löwen werden sie fressen*[1], *die wilden Tiere des Feldes sie zerreißen* (Hos. 13_{8}). Da Jahve die Bestien schickte, so ist es von hier aus am leichtesten begreiflich, wie das letzte Zitat lehrt, daß die Gottheit selbst, sei es mit einem Löwen (Hos. 5_{14}. 11_{10}. 13_{7}. Jes. 31_{4}. Jer. 49_{19} u. a.), einem Panther (Hos. 13_{7}) oder gar einer Motte (Hos. 13_{8}) verglichen wird[2]. Wenn anderswo (Zeph. 2_{14}f. Jes. 13_{21}f. 34_{11}ff. Jer. 9_{10}. 10_{22}. 49_{33}. 50_{39}. 51_{37})

1. So Nowack mit den LXX.

2. Auffallend ist, worauf mich Eichhorn aufmerksam gemacht hat, daß Jahve in den prophetischen Büchern niemals mit einem *Stier* oder *Kalb* verglichen wird, obwohl er doch in Dan und Bethel (I Reg. 12_{28}) unter dem Bilde eines *Kalbes* verehrt sein soll. Ob das mehrfach vorkommende Epitheton אביר ישראל oder אביר יעקב (vgl. auch Gunkel: Schöpfung S. 66) an alten Stierdienst erinnert, ist fraglich, da das Bild in Bethel stets עגל *junger Stier*, niemals אביר, heißt.

geschildert wird, wie in den verödeten Ländern und Städten Schakale, Wölfe, Uhus, Strauße und andere Wüstentiere hausen, so darf man diese Tatsache schwerlich in diesen Zusammenhang einreihen, sondern muß sie einfach zum Stil der Kriegslieder rechnen. Seit alters — wohl nicht erst seit Zephanja — liebten es die Dichter, die völlige Verheerung einer Gegend durch solche typischen Züge anschaulich zu beschreiben.

Neben den wilden Tieren bildeten die Heuschrecken, die durch den Südostwind nach Palästina getragen wurden, eine besonders furchtbare, von Zeit zu Zeit wiederkehrende Landplage. Sie ist aus der Gegenwart nicht nur in die mosaische Urzeit (Ex. 10), sondern auch in die Eschatologie projiziert worden. Im Buche Joel wird von einer solchen Heuschreckenplage berichtet, die ohne Zweifel damals wirklich beobachtet ward, wie einige treffende Züge lehren. Da heißt es: *Rasselnd wie Kriegswagen huschen sie über die Höhen der Berge, prasselnd wie die Flamme des Feuers, das Stoppeln verzehrt, wie ein zahlreiches und zum Kriege gerüstetes Heer* (Jo. 2_5). Aus Brehms Tierleben (VI S. 482) erfahren wir: »Das ewige Auf- und Niedersteigen, das Schwirren der Tausende von Flügeln und das Knirschen der gefräßigen Kinnbacken am Boden verursacht ein eigentümliches, schwer zu beschreibendes Geräusch, welches sich mit dem Rauschen eines starken Hagelschauers noch am besten vergleichen läßt«. In Südafrika heißen die Wanderheuschrecken *Rooi Batjes* d. h. »Rotröcke« nach den rotuniformierten englischen Soldaten. »Die Vergleichung wird um so treffender, als die jungen Heuschrecken sich ebenfalls zu Zügen ordnen und geschlossen über die Gegend marschieren. In ihnen günstigen Jahren sieht man ganze Armeen derselben auf dem Marsche, die meist eine bestimmte Richtung einhalten und dieselbe nicht gern aufgeben« (S. 481). Jo. 2_7f. fährt fort: *Wie Helden laufen sie, wie Kriegsmänner steigen sie über die Mauer, jeder zieht seinen Weg, und sie verwirren ihre Pfade nicht. Einer drängt den anderen nicht, ein jeder wandelt seinen Pfad.* »Sie gleichen einem Schwarm von Ameisen, und alle nehmen, ohne sich gegenseitig zu berühren, denselben Weg, stets in geringer Entfernung von einander« (Brehm S. 486). *In die Stadt eilen sie, auf die Mauern laufen sie, in die Häuser steigen sie, durch die Fenster dringen sie dem Diebe gleich* (Jo. 2_9). »Bei der

großen Heuschreckenplage 1865 sahen manche Bewohner von Nazareth sich gezwungen, vor den Heuschrecken aus ihren Häusern zu fliehen« (NOWACK z. St.). *Sonne und Mond wurden finster, und die Sterne verloren ihren Glanz* (Jo. 2 10). Daß die Heuschrecken Wolken bilden, die das Sonnenlicht nicht durchlassen, wird oft berichtet (BREHM S. 480).

Aber wenn so auch die Farben, mit denen Joel malt, einer wirklichen Heuschreckenplage entlehnt sind, so finden sich daneben doch einige Züge, die in dieses Bild nicht hineinpassen. Jo. 2 11 heißt es: *Jahve hat gedonnert vor seinem Heere her.* Man hat keinen Anlaß, auf das Donnern Jahves Gewicht zu legen und es für exakte Naturbeschreibung zu halten und zu behaupten, daß »gleichzeitig mit dem Einfall der Heuschrecken in Jerusalem ein gewaltiges Gewitter stattgefunden habe« (WELLHAUSEN). Denn einmal wird durch ein Gewitter die Plage illusorisch (MERX), zum andern ist die Annahme ungenügend, um die Worte Joels vollkommen zu erklären. Im Vorhergehenden sagt der Prophet: *Vor ihm zitterte die Erde, bebte der Himmel* (2 10). NOWACK belehrt uns zwar, daß »die Erde erbebt . . ., weil Jahve seine Stimme ertönen ließ d. i. donnert«, aber so leicht wird niemand dieser These Gehör schenken, da sie den Tatsachen, wenigstens in unserer Gegend, nicht entspricht. Die Erschütterung des Himmels vollends ist überhaupt nicht auf ein Naturereignis, sondern nur auf die Phantasie zurückzuführen. Man kommt also mit der Ansicht nicht durch, Joel schildere hier eine zeitgenössische Begebenheit mit naturwissenschaftlicher Treue. Denn die Worte 2 10f. sind als wirklich geschehen absolut unerklärlich, sind aber wohl begreiflich in einer Eschatologie, für die das Erscheinen Jahves im Gewitter, im Erd- und Himmelbeben an der Spitze eines großen Heeres von Plagen typisch ist. Auch 2 2f. kann nicht von Heuschrecken ausgesagt sein: *Wie Morgenrot liegt ausgebreitet auf den Bergen ein großes und zahlreiches Volk, wie seines gleichen nicht gewesen ist von Anbeginn und nach ihm nicht wieder sein wird bis zu den Jahren der fernsten Geschlechter;* denn so außergewöhnlich sind die Heuschrecken nicht. *Vor ihm her fraß das Feuer und hinter ihm lohte die Flamme,* ist ebenfalls nur mit Mühe auf das Heuschreckenheer zu beziehen.

Aus 2 20 geht deutlich hervor, woher Joel einen Teil der

Züge entlehnt hat: *Und den* צפוני *will ich von euch entfernen und will ihn in ein dürres und ödes Land stoßen, seinen Vortrab in das östliche Meer und seinen Nachtrab in das westliche Meer, und Gestank soll aufsteigen.* Das östliche Meer deutet man gewöhnlich auf das Tote, das westliche auf das Mittelländische Meer (aber vgl. § 20). Unter den Heuschrecken versteht der Prophet jedenfalls den eschatologischen Feind. Das Wort צפוני ist in diesem Zusammenhange durchaus unübersetzbar. Es heißt eigentlich *Das Nördliche,* ist hier aber zum rätselhaften Terminus technicus geworden, da der Begriff des »Nördlichen« im Bewußtsein des Propheten keine Rolle mehr spielt; denn sonst hätte er diesen Ausdruck nicht wählen können, um damit die von Süden, also aus der entgegengesetzten Richtung kommenden Heuschrecken zu bezeichnen. Wir können uns die Entwicklung der Phrase klar machen an dem deutschen *Frauenzimmer,* dessen zweiter Bestandteil jede Bedeutung in der Sprache verloren hat. Mit der Geschichte des צפוני werden wir uns noch beschäftigen müssen; es genügt hier zu konstatieren, daß es für Joel der apokalyptische »Feind der Endzeit« ist (vgl. § 17).

Joel ist nicht mehr Prophet, sondern Apokalyptiker, wie aus dem Stil seines Buches geschlossen werden muß. Betrachtet man nur die beiden ersten Kapitel, so ist nicht wie bei den älteren Propheten eine Anschauung klar und lebendig durchgeführt, sondern es sind verschiedene Ideen so mit einander kombiniert und laufen so ineinander über, daß ein eigentümliches Schillern entsteht. Will man diese Kapitel erklären, so muß man drei eschatologische Vorstellungen von einander scheiden, die hier mit einander verbunden sind. Erstens: Jahve wird kommen. Vor ihm her frißt das Feuer, hinter ihm her loht die Flamme (2 3); Erde und Himmel erbeben; Sonne, Mond und Sterne werden finster (2 10). Feuer verzehrt die Auen der Trift, die Flamme entzündet alle Bäume des Feldes, und alle Wasserbecken trocknen aus (1 19f.). Neben dieser mythischen Beschreibung des Širokko steht zweitens, daß Jahve an der Spitze eines gewaltigen Heeres von Heuschrecken einherzieht, die alle Weinstöcke, Feigen- und Ölbäume kahl fressen (c. 1) und selbst in die Städte dringen (c. 2). Da der glühendheiße Südostwind und die Heuschreckenplage in natura mit einander verbunden sein können, so mögen sie auch in dieser Dichtung von Hause

aus zusammengehören, obwohl diese Annahme bei einem Apokalyptiker nicht unbedingt notwendig ist. Denn drittens soll der »nördliche Feind« erscheinen, auf den Bergen lagern, vernichtet werden und unbeerdigt liegen bleiben. Die oberflächliche Verknüpfung dieser drei eschatologischen Anschauungen zu einem wenig einheitlichen Ganzen ist ein Zeichen der Apokalyptik. Das Bild wird noch bunter, wenn man c. 3 und 4 hinzunimmt, wozu wir an dieser Stelle keinen Anlaß haben.

Die erste und dritte Idee begegnen uns anderswo gesondert; sie stammen durch Vermittlung der älteren Prophetie aus dem Volksglauben. Wer wollte meinen, ein Prophet oder gar ein Apokalyptiker wie Joel habe die zweite Auffassung von dem Tage Jahves als einem Tage der Heuschrecken zum ersten Male ausgesprochen? Die Apokalyptik arbeitet mit überliefertem Gute, lautet ein allgemein gültiger Satz. Da die eben erwähnte Vorstellung bei den älteren Propheten nicht nachweisbar ist, so muß sie füglich der Volkstradition entlehnt sein. Und erlebte Joel wirklich eine furchtbare Heuschreckenplage, wie die Kommentatoren mit Recht behaupten, so konnte er niemals auf die Idee verfallen, der Tag Jahves sei nahe (1_{15}), wenn nicht schon vorher dieser Tag mit einer solchen Plage als identisch galt oder mit ihr wenigstens aufs engste verbunden war. Wenn bei uns die Cholera ausbricht, glaubt doch niemand, daß das Ende der Welt da sei. Nur bei Kriegen, Kometen und anderen Dingen, die wir als »Vorzeichen« aus der Bibel kennen, wird heute noch hin und wieder einer solchen Vermutung Ausdruck verliehen. Auch für Joel sind die Heuschrecken nur »Vorboten«. Für ihn war der Tag Jahves schon Dogma geworden; mit dem Eintreten der Plage war nur ein Teil der eschatologischen Erwartung erfüllt, eine große Reihe von Einzelheiten standen noch aus und mußten noch in die Erscheinung treten.

Mit Recht ist die Allegorisierung der Heuschrecken Joels fast allgemein aufgegeben. Wahrscheinlich dürfen wir eine parallele Idee schon Jes. 7_{18}f. voraussetzen, einer kleinen, nur aus zwei Versen bestehenden Rede: *Und geschehen wirds an jenem Tage, zischen wird Jahve der Fliege und der Biene, und kommen werden sie und sich niederlassen alle in die Täler der Klippen und in die Klüfte der Felsen und in alle Dornbüsche und auf alle Triften.* Liest man diese Sätze so, wie sie hier zitiert sind,

dann wird niemand auf den Gedanken kommen, die genannten Tiere umzudeuten. Die kleine Dichtung ist in sich vollkommen durchsichtig und bedarf nach dem Vorangegangenen keiner weiteren Erläuterung, da sie in die volkstümlichen Vorstellungen vom Tage Jahves ausgezeichnet hineinpaßt. Jahve wird jenes Tages wie ein Bienenvater auch die kleinen lästigen Insekten herbeirufen, wie er mit dem Heer der Heuschrecken und den wütenden Bestien das Land erfüllt. Nach dem überlieferten Text freilich soll die Fliege auf Ägypten, die Biene auf Assur bezogen werden, und es ist durchaus wahrscheinlich, daß der Prophet dies oder etwas Ähnliches gemeint hat. Nur stellt man es sich gewöhnlich so vor, als sei er auf dies Bild verfallen, weil die Fliege für Ägypten, die Biene für Assur bezeichnend sei (Dillmann-Kittel). Diese Erklärung, deren Berechtigung nicht ganz geleugnet werden soll, ist aber doch nur teilweise zutreffend. Denn die Fliege ist auch in Palästina ein sehr lästiges Insekt, das zur wirklichen Plage werden kann. »Im Rôr gibt es große, den Tieren gefährliche, blutsaugende Fliegen; sonst treten Schwärme kleiner schwarzer Fliegen auf, die in Mund und Nase kriechen« (Nowack: Archaeol. I S. 86). Und wenn einmal sagenhafte Erzählungen existiert haben, nach denen die Kanaaniter durch Hornissen aus dem Lande vertrieben wurden, so dürfen wir uns auch die Bienen Palästinas nicht allzu harmlos denken, mögen hier auch noch andere uns unbekannte Faktoren mitgewirkt haben. Jesaja exemplifiziert keineswegs auf die charakteristischen Eigenschaften der Fliegen und Bienen, wie es doch nahe liegen sollte bei einem Schriftsteller, der angeblich zum ersten Male den Tag Jahves mit diesen Farben malt, sondern er begnügt sich mit der allgemeinen Aussage, daß durch die Insekten das ganze Land überschwemmt werden solle, was ebensogut von Heuschrecken wie von Bienen gilt. Die Konzeption dieser Dichtung erklärt sich am einfachsten unter der Annahme, der Prophet habe sich an ältere Muster angelehnt, die eine wirkliche Insektenplage — wie einst beim Exodus — so auch am Tage Jahves schilderten. Eben deshalb stellte er die Feinde unter dem Bilde von Insekten dar und bezeichnete sie in mystischem Halbdunkel nach den einigermaßen hervorstechenden Plagen ihres Landes.

Sofern Jahve der Gott der verderblichen Naturerscheinungen,

des Krieges und der Seuchen ist, spielt er auch die Rolle des Totengottes. Sein Wirken muß sich daher, wie sich von selbst versteht, überall im Massenmorde und im gewaltsamen Tode offenbaren. Das Prädikat eines Totengottes kommt ihm somit nur in abgeleiteter, in sekundärer Beziehung zu. Eigentlicher Totengott wäre er dann, wenn er seinen Wohnsitz in der Šeol hätte, wenn er antike Epitheta führte, die mit dem allgemeinen Todeslos zusammenhängen, wenn in mythischen Bildern beschrieben würde, wie er alle Menschen aus dem Leben abruft. In späterer Zeit finden sich freilich einige Redewendungen, die zweifellos lehren, daß man, wie alles, so auch den Tod von Jahve selbst ableitete. Wenn Gott den Odem einzieht, so vergehen die Geschöpfe (Ps. 104_{29}. Job. 34_{14}ff.). Gott macht den Menschen zum Staube und spricht: *Kehrt wieder* (scil. zum Staube), *ihr Menschenkinder* (Ps. 90_{3}). Die ältere Zeit weiß davon nichts. Wenn es I Sam. 2_{6} heißt: *Jahve tötet und macht lebendig, er stößt in das Totenreich hinab und führt herauf*, so ist das nur ein hyperbolischer Ausdruck für den krankenheilenden Gott (vgl. Ps. 30_{4} und KAT^{3} S. 639), ein Ausdruck, der vielleicht im Anschluß an alte Mythen geprägt ist. Mag Jahves Arm später auch in die Unterwelt reichen (Am. 9_{2}), mag Šeol die Untergebene Jahves sein (Hos. 13_{14}), ursprünglich haben Jahve und die Šeol nichts mit einander zu tun (BEER). Denn Jahve thront im Himmel, während die Šeol tief drunten in der Erde (Jes. $14_{9.\,15}$) oder unter den Wassern liegt (Job. 26_{5}). Die Patriarchen *werden versammelt zu ihren Vätern* (Gen. 25_{17}. 35_{29}. 49_{33}), aber zu Gott *entrückt* werden nur Henoch und Elia (Gen. 5_{24}. II Reg. 2). Sein Bereich ist der Himmel, in der Šeol preist man ihn nicht (Ps. 6_{6}. 88_{12}f. Jes. 38_{18}f.). BEER macht darauf aufmerksam, daß unter den Werken Jahves niemals die Šeol aufgezählt werde. Man darf hinzufügen, daß kein Epitheton, kein Bild Jahve als Totengott darstellt. Das sanfte Entschlafen auf dem Strohlager, das Hinabsteigen zur Grube, das Leben in der Šeol geschieht ohne Jahve.

Die Šeol gehört ihrem Wesen nach, wie BEER mit Recht gezeigt hat hat, einem chthonischen Glauben an, während Jahve im Alten Testamente niemals als chthonischer Gott erscheint (gegen BEER). Man könnte zwar vermuten, weil Jahve von Hause aus der Gott des Sinai gewesen sei, müsse er chthonische

Natur gehabt haben, zumal wenn der Sinai wirklich ein Vulkan war. Aber mag das auch vermutet werden, nachweisen läßt sich das nicht, im Gegenteil! Nach Ex. 20 21 wohnt Jahve nicht in dem Berge, sondern in der Wolke, die über dem Berge lagert, nach Ex. 19 18 kommt Jahves Feuer nicht aus dem Berge, sondern *fährt herab* vom Himmel. Nach I Reg. 19 9 befand sich zwar eine Höhle am Horeb (Sinai), in der Elia über Nacht blieb. Aber um vor Jahve zu treten, wird ihm befohlen, aus der Höhle herauszugehen und auf den Berg zu steigen (I Reg. 19 11). In derselben Weise muß es verstanden werden, wenn die Aramäer (I Reg. 20 23ff.) den Jahve für einen Gott der Berge und nicht der Ebene halten. Endlich rekurriert Beer auf I Reg. 8 12, wo Jahve erklärt, im Dunkel wohnen zu wollen. Aber wie V. 10f. lehren, ist vom Verfasser nicht an das Dunkel der Höhle gedacht worden, da eine Wolke den Raum füllt. Ist Jahve also je ein chthonischer Gott gewesen, so hat er im Licht der Geschichte bereits seine alte Natur abgestreift und ist zum Himmelsgott geworden.

Šeol wird nicht nur Hos. 13 14, sondern auch anderswo personifiziert. Mehrfach finden sich Bilder, die von der Šeol als von einem unersättlichen Scheusal mit großem Rachen reden (Jes. 5 14. Hab. 2 5. Ps. 141 7. Prov. 1 12. 27 20. 30 16). Es ist möglich, daß diese Bilder weiter nichts sind als poetische Personifikationen (so Köberle S. 141), zumal von einem Kult der Šeol keine Spuren vorhanden sind, es ist aber auch möglich, daß diese Bilder das dichterische Überbleibsel einer mythischen Gestalt, einer kanaanitischen Hadesgöttin, sind, die entsprechend der babylonischen Ereškigal als löwenköpfiges oder drachenartiges Ungeheuer galt. Ebenso wenig läßt sich die Frage nach der Anschauung des Todes mit Sicherheit entscheiden. Während der Tod an der späten Stelle Koh. 9 12 mit einem Vogelsteller verglichen wird, ist er in den Psalmen öfter als Jäger[1] mit Schlingen und Fallstricken direkt personifiziert (Ps. 18 6. 91 3. 116 3). Er führt, wie wir gesehen haben, nicht nur das Epitheton מלך בלהות, sondern hat sogar Söhne: Sein Erstgeborner ist der Aussatz (Job. 18 13f.), und vielleicht waren einmal alle Seuchen

1. Auch Jahve wird als Jäger (Hos. 7 12. Ez. 32 3) oder Fischer (Ez. 29 4. Job. 40 25) dargestellt, aber an keiner dieser Stellen verrichtet er die Funktionen des Totengottes.

und Plagen überhaupt *Kinder des Todes* (vgl. Hos. 13 14). Sicher poetisch sind Verse wie Jes. 14 9, wo Šeol dem Könige Babels zur Begrüßung entgegenstürmt, die Schatten rings um sich her aufstört und die Könige von ihren Thronen treibt[1], oder Jer. 9 20, wo der Tod einem Diebe gleich in die Fenster steigt, um die Einwohner zu morden. Weil Jahve kein Totengott im eigentlichen Sinne des Wortes ist, darum spielen die mythischen Anschauungen von Tod und Šeol in der Eschatologie eine verhältnismäßig geringe Rolle.

§ 12. Die Wohnung Jahves.

Friedrich Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888. Gustav Westphal: Die Vorstellungen von einer Wohnung Jahves (Inaugural-Dissertation). Marburg 1908.

Überall da, wo Jahve wohnte, d. h. sich als gegenwärtig offenbarte, errichtete man ihm Tempel und baute ihm Altäre. Alle Kultstätten Palästinas aufzuzählen, deren Namen uns überliefert sind, hat keinen Wert. Es sollen nur einzelne charakteristische Anschauungen herausgehoben werden, die für die Gottesvorstellung auch der Eschatologie von Bedeutung und die geeignet sind, die Idee des Gottesberges im Norden zu erläutern.

Jahve war von alters her ein *Ζεὺς ὄρειος*, ein Baal der Berge. Beweisend für diese These sind nicht die Bamoth, die auf den Höhen gelegenen Heiligtümer, da sie einfach von den Kanaanitern auf die Israeliten übergingen, sondern die Namen verschiedener Berge, mit denen die Person Jahves aufs engste verknüpft ist. In der Tradition wird als ältester, uns unbekannter Berg der *Sinai* oder *Horeb* genannt. Mit ihm verbunden, vielleicht nicht nur in den Liedern, sondern auch in der Geographie, erscheinen das edomitische Gebirge von *Paran* (Jdc. 5 4. Hab. 3 3) und *Seir* (Dtn. 33 2. Jdc. 5 4). Wohl begegnen ihre Namen hin und wieder in den Jahvetheophanien der späteren Zeit, aber sie sind nichts weiter als archaistische Überreste, halb verschollene Reminiszenzen aus einer früheren Epoche der israelitischen Religion. Ein klassischer Zeuge dafür

---

1. Ähnliche Schilderungen finden sich auch im Ägyptischen; vgl. A. Erman: Die ägyptische Religion. Berlin 1905. S. 92.

ist die Eschatologie. Mögen Sinai, Horeb und andere edomitische Berge beiläufig einmal erwähnt werden: da wo eine für Israel wichtige Entscheidung Jahves in der Endzeit stattfindet, werden nicht sie, sondern ausschließlich palästinische Gegenden als die Stätten der Offenbarung bezeichnet[1]. Nur die Geschichtserzählungen haben uns eine einzige Ausnahme von dieser Regel übermittelt: Elia soll zum Heiligtum Jahves am Horeb gewallfahrtet sein. Für ihn, so scheint es, war Jahve nur dort zu finden, war er nur dort zu Hause und darum besuchte er ihn dort. Ganz verloren gegangen war also der Glaube an den ursprünglichen Wohnsitz Jahves außerhalb Palästinas nicht; in gewissen Kreisen mag er bis dahin immer lebendig gewesen sein, obwohl wir niemals etwas Näheres darüber erfahren. Für die große Masse des Volkes und auch für die folgenden schriftstellerischen Propheten war Jahve mit Israel nach Palästina gezogen, hatte dort sein Domizil aufgeschlagen und offenbarte sich dort von Zeit zu Zeit. Zum krassesten Ausdruck wird diese Idee I Sam. 26_{19} gebracht: Weil David aus Palästina vertrieben wird, darum *hat er keinen Teil mehr an Jahves Eigentum,* darum kann er fortan Jahve nicht mehr verehren, darum heißt es für ihn nur: *Diene anderen Göttern!* Der Syrer Naeman freilich weiß sich zu helfen: Er nimmt zwei Maultierlasten palästinischer Erde mit. Denn er *will fernerhin keinen anderen Göttern mehr Brandopfer und Schlachtopfer bringen, sondern nur Jahve* (II Reg. 5_{17}). So fühlt er sich durch ein magischreales Band mit dem Wohnsitz Jahves verknüpft.

Wohl nur die wenigsten Israeliten haben eine so kleinliche Gottesanschauung gehabt. Mochte Jahve auch vornehmlich im Lande Kanaan sich offenbaren, so reichte seine Macht doch weit darüber hinaus (Mal. 1_5). Schon in alter Zeit[2] läuft neben

1. Über das Tal Abarim s. u. § 17.

2. Stade: Bibl. Theologie S. 104 weist die Behauptung Gunkels, der Glaube an das Wohnen Jahves gehöre schon der ältesten Zeit an, zurück, weil sie »auf mangelhafter Literarkritik beruhe« (S. 104). Ich will weder auf die Literarkritik noch auf die gewaltsame Übersetzung Stades von מן־השמים (Gen. 19_{24}) »aus der Wetterwolke« eingehen, sondern mich auf seine eigene positive Auffassung beschränken. Ez. $28_{14.16}$ ist von dem Götterberg im Norden die Rede, dessen Gipfel in die Wolken reicht. »Daraus erklärt sich, daß die Ezechiel erscheinende Wetterwolke von Norden herkommt 1_4. Damit ist eine positive Aus-

dieser Vorstellungsreihe eine andere her, die Jahve nicht auf Erden, sondern im Himmel wohnend denkt. Man muß sich vor zwei Fehlern hüten, die oft gemacht werden: einmal, die überlieferten Notizen mechanisch zu dogmatisieren und gewaltsam in ein System zu pressen. Der antike Mensch kennt das Bedürfnis nicht, das uns schon durch den Katechismusunterricht anerzogen ist, eine einzige klare und bestimmte Antwort auf die Fragen der religiösen Reflexion zu suchen. Zweitens darf man die Macht der Gewohnheit nicht unterschätzen, die in der sprachlichen Formel nachwirkt. Noch immer mochte man den Tempel eine »Wohnung des Gottes« nennen und war doch längst überzeugt, daß das im eigentlichen Sinne nicht richtig sei. Sicher gab es einmal eine Zeit, in der Jahve auf dem Sinai zu Hause war, und mit Gewißheit konnte man erwarten, ihn dort zu treffen. Aber wir haben gesehen, daß alle Nachrichten, die wir besitzen, Gott nicht mehr auf dem Berge selbst, geschweige denn in dem Berge, sondern in der Wolke über dem Berge suchen. Höchst wahrscheinlich handelt es sich hier um eine spätere Umdeutung; denn Wolken waren überall vorhanden und sind für den Sinai nicht charakteristisch. Die Wolke schwebt dort, weil der Berg heilig ist, und nicht

kunft über den Verbleib Jahves nach Zerstörung Jerusalems gewonnen ... So erklärt sich auch, daß sich beim Erscheinen Jahves der Himmel öffnet 1a. Durch diesen Synkretismus ist Jahve in den Himmel hineingewachsen« (S. 290f. Ebenso v. GALL: Die Herrlichkeit Gottes S. 31: »Vielleicht hat gar die Wanderung Jahves zum Götterberg .... die Brücke zur Vorstellung vom Wohnen Jahves im Himmel geboten«). Gegen diese Anschauung sprechen folgende Schwierigkeiten: **Erstens** ist es undenkbar, daß eine solche Idee wie die von der himmlischen Wohnung der Gottheit in historischer Zeit entstehe; sie ist ihrer Natur nach prähistorisch, weil sie mythisch ist. **Zweitens** ist es unmöglich, daß sie den Israeliten bis auf Ezechiel unbekannt gewesen sei; und wenn alle Nachrichten darüber fehlten, so müßten wir sie postulieren. Denn das historische Israel und zumal die Propheten standen nicht mehr auf einer primitiven, sondern auf einer hohen Religionsstufe, die undenkbar ist ohne den Glauben an eine himmlische Gottheit. **Drittens** ist die fetischistische Vorstellung, als habe Jahve bis zur Zerstörung im Tempel von Jerusalem gesessen, als unprophetisch abzulehnen. Das religionsgeschichtlich schwierige Problem, wie die Götter in den Himmel gekommen sind, ist also durch STADE seiner Lösung nicht näher gebracht.

umgekehrt! Folglich muß Jahve einmal am Sinai selbst gehaftet und auf ihm resp. in ihm gewohnt haben. Dies Beispiel ist äußerst instruktiv. Wenn es in der Entwicklung der Religion möglich gewesen ist, Jahve sogar von den Stätten loszulösen, die von Natur als gegebene Offenbarungsorte ausgezeichnet waren, um wie leichter mochte der Glaube an das Wohnen Jahves in Tempeln verschwinden, die erst von Menschenhand künstlich als Behausung der Gottheit geschaffen waren! So wenig Apollon ständig im delphischen Heiligtum weilte, so wenig gilt das Entsprechende für Jahve. Ab und an mochte er in sein irdisches Heim einkehren, um Orakel und Weisung zu erteilen, in Visionen oder Träumen sich zu offenbaren, für gewöhnlich aber war Jahve im Himmel. Nach dem Gesetze der Trägheit erhielten sich die alten Formeln, die einer vielleicht schon Jahrhunderte lang überwundenen Religionsstufe angehörten, sodaß es falsch wäre, aus ihnen Schlüsse zu ziehen über den Glauben der damaligen Zeit.

Selbst als Gott Palästinas hat Jahve seine Bergnatur nicht aufgegeben. In den Augen der Aramäer galt er noch zur Zeit Ahabs als ein Gott der Berge, der seinen Anhängern auf den Bergen den Sieg verleiht, in der Ebene aber ohnmächtig ist (I Reg. 20_{23}). Seit der Eroberung Jerusalems durch David und seit seiner Erhebung zur Reichshauptstadt redete man mit Vorliebe von dem *Berge Zion,* dem niedrigsten Hügel (noch nicht 700 m hoch) im Gebiet des alten Jerusalem, den Jahve sich erwählt habe (Jes. 8_{18}. 18_{7}. Ps. 74_{2}. 78_{68} u. a.). Zion heißt gradezu *der Berg Jahves* (Jes. 2_{3}. Mch. 4_{2}), dort steht *das Haus Jahves* (Jer. 7_{10}ff. 23_{11}). Weil Jahve dort »wohnte«, glaubte das Volk, der Tempel könne nie zerstört werden, und in gewissen Kreisen ward dieser Glaube zum krassesten Aberglauben (Jer. 7_{4}). Im Gegensatz zu dieser Anschauung betont der Prophet, Zion solle grade deshalb als Feld gepflügt werden (Mch. 3_{11}f.). Als das Deuteronomium eingeführt und alle Kultstätten mit Ausnahme Jerusalems abgeschafft wurden, stieg die Bedeutung Zions ins Ungemessene. Von da an war es der einzig legitime Wohnort Jahves, obgleich der Berg schon in früherer Zeit ausgezeichnet und mit all den Ehrenprädikaten versehen war, die man zur Verfügung hatte.

Neben dem Zion, dessen besondere Heiligkeit durch die

Geschichte begründet ist, galten auch die anderen hervorragenden Berge Palästinas, die von uralten Zeiten her um ihrer Naturbeschaffenheit willen eine Rolle in der kanaanitischen Religion spielten, als *Berge Jahves*. Der *Tabor*, auf dem jedenfalls eine Kultstätte lag, mag das mit Recht oder mit Unrecht aus Hos. 5 1 geschlossen sein, jauchzt nach des Psalmisten Wort über den Namen Jahves (Ps. 89 13).

Öfter wird der *Karmel* genannt und geschildert, wie sein dichtbelaubter Gipfel vor dem Širokko Jahves verdorrt (Am. 1 2. Jes. 33 9. 35 2). Aus I Reg. 18 erfahren wir, daß dort ein Altar Jahves stand, und das Gottesurteil auf dem Karmel scheint ursprünglich eine Kultlegende zu sein, die den Wohnsitz Jahves, der auf das Flehen seines Propheten Feuer vom Himmel herabsandte, dort begründet und rechtfertigt gegenüber dem ohnmächtigen Baal, im Anschluß an die historische Gestalt des großen Baalstreiters Elia. Noch zu Tacitus' Zeit (Hist. II 78) war dort ein Altar, und Jamblichus (vita Pyth. III 14 f.) bezeichnet den Berg, dessen Einsamkeit Pythagoras aufsuchte, als ein ἄβατον, unzugänglich den profanen Menschen. Die Herden, die dort weiden, sind unverletzlich, der Flüchtling findet dort ein sicheres Asyl. Endlich begegnet der Karmel in einer Rede des Amos, die nicht ganz verständlich ist (9 1 ff.). Der Prophet sah den Herrn am Altar stehen und hörte ihn reden: *Schlage den Knauf, daß die Schwellen beben . . . . Und ihren letzten Rest will ich mit dem Schwerte würgen, nicht einer von ihnen soll entrinnen, kein einziger sich retten. Wenn sie in die Hölle durchbrechen, so langt sie von dort mein Arm, und wenn sie zum Himmel auffahren, so hole ich sie herab, und wenn sie sich auf dem Gipfel des Karmel verkriechen, so spüre ich sie dort auf und hole sie, und wenn sie sich vor meinem Blick verstecken im Meeresgrund, so befehle ich dort der Schlange sie zu beißen, und wenn sie von ihren Feinden getrieben in Gefangenschaft wandern, so befehle ich dort dem Schwerte, sie zu erwürgen; ich richte mein Auge auf sie zum Bösen, und nicht zum Guten.* Die Szene scheint in dem Tempel von Bethel gedacht, der zur Strafe für die sündigen Israeliten umgestürzt wird (vgl. 3 14). Wer entflieht, den weiß der allmächtige Jahve überall zu treffen, mag man zum Himmel auffahren, in die Šeol durchbrechen oder auf dem Meeresgrund sich verstecken. Neben

und zwischen diesen drei unmöglichen Dingen nennt Amos das Exil und das Verkriechen auf dem Karmel, der sich wegen seiner zahlreichen Höhlen besonders gut dazu eignete. Auffallend ist die Inkonzinnität der Zufluchtsorte und die schlechte Stilistik, mit der sie ohne erkennbaren Gedankenfortschritt an einander gereiht sind.

Ein Gottes(Jahve-)berg ist der Basansberg, ein giebelreicher Berg ist der Basansberg (Ps. 68 16). Gemeint ist wahrscheinlich der Hermon (Baethgen), ein dreikuppiger Vorsprung des Antilibanus, der an der Nordspitze Basans lag (Dtn. 3 8). Eusebius (Onom. ed. Erich Klostermann 20 11) sagt von ihm: *ὡς ἱερὸν τιμᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐθνῶν*, und Hieronymus (ebd. 21 13): esse in uertice eius insigne templum. Von einem Lokalgotte, dem בַּעַל חֶרְמוֹן, hören wir bereits in alter Zeit (Jdc. 3 3. I Chr. 5 23). Der Name des Gebirges hängt mit חֵרֶם, dem arab. *Haram* zusammen, d. h. der geweihte Bezirk, der Temenos, der die Kultstätte umgibt und in dem die Tiere des Gottes weiden (vgl. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887. S. 101 ff.). Man wird kaum fehlgehen in der Annahme, dem Baal des Hermon seien Kühe und Stiere heilig gewesen, da Basan grade um ihretwillen berühmt war (Dtn. 32 14. Ps. 22 13). Interessant ist Am. 4 1ff., wo der Prophet die Weiber Samariens metonymisch als *Basanskühe* tituliert und ihnen weissagt: *Ihr werdet aus euren Trümmern herausgehen, jede vor sich hin, und verstoßen werden zum Hermon*[1]. Denn dort sind solche feisten Kühe zu Hause, dorthin gehören auch die samarischen Kühe, und das von Rechts wegen.

Noch berühmter war der *Libanon* wegen seiner Wälder, die von alters her ein wertvolles Bauholz lieferten. In der Einleitung zur Höllenfahrt des Königs von Babel heißt es: *Es ruht, es rastet die ganze Erde, sie brechen aus in Jubel, auch die Zypressen freuen sich um dich, die Zedern Libanons. Seit du dich gelegt, steigt nicht mehr der Fäller zu uns auf* (Jes. 14 7f.). Diese Worte haben einen klaren dichterisch-hyperbolischen Sinn: Wie die Menschenwelt so freut sich auch die Natur, die unter

1. Lies וְהָשְׁלַכְתֶּן חרמונה. Vielleicht gab es dort einen unzüchtigen Kult, wie noch später in dem etwas nördlicher gelegenen Baalbek und Aphaka; denn dem Sinne nach muß ein Hurenhaus gemeint sein (mündliche Mitteilung Gunkels).

dem babylonischen Sklavenvogt seufzte, über die Erlösung aus diesem Frondienst. »Seit der Libanon unter Tiglat-Pilesar III. zum assyrischen Machtbereiche gehörte, holte man von hier das Bauholz, wie es zuvor schon die Ägypter getan hatten. Nebukadnezar hat im Wadi Brissa im Libanon eine Straße bauen lassen, die Zedern herabzubringen« (A. JEREMIAS zu I Reg. 5_{13}).

Die Phöniker verehrten einen בעל לבנן (LIDZBARSKI: Hdb. S. 239), den die Israeliten mit Jahve identifizierten. Denn Ps. 104_{16} redet von den *Bäumen Jahves, den Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat.* Eine parallele Vorstellung finden wir bei den Babyloniern: Als Gilgameš und Eabani zur Göttin Irnini (Ištar) wandern, kommen sie an einen Zedernwald: *Sie standen, den Wald betrachtend, schauen an die Höhe der Zeder, schauen an den Eingang des Waldes, wo Humbaba zu wandeln pflegt erhabenen Schrittes. Wege sind angelegt, gutgemacht ist der Pfad. Sie schauen an den Zedernhügel, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der Irnini* (Jeremias S. 97 f.). Dieser Zedernhügel, der »jedenfalls im Osten von Babylonien zu suchen« (ZIMMERN S. 527) und der mit dem Berg von Behistun oder dem Elvend identifiziert worden ist (JENSEN), hat mit dem Libanon nichts zu tun. Es handelt sich also um parallele, nicht um abhängige Ideen, die sich überall da bilden konnten, wo es Zedern gab. Die Verbreitung dieses Baumes reicht »vom westlichen Himalaya über Syrien und Cilicien durch Nordafrika bis Marokko, immer auf dem Rücken der Hochgebirge« (SOCIN), aber in Palästina selbst existierten keine Zedern. Wo sie im Alten Testamente erwähnt sind, ist stets an die des Libanon gedacht.

Man hat nun speziell für den göttlichen Zedernhain, der Ez. 31 geschildert wird, babylonischen Einfluß vermutet[1]. Dort wird erzählt: Es war einmal eine Zeder auf dem Libanon mit dichtem Laube, herrlichen Ästen und wundervollem Wuchse. Da sie vom Urmeer getränkt wurde, war zwischen den Wolken ihr Wipfel, in ihren Zweigen nisteten die Vögel, unter ihren Ästen gebaren die Tiere und in ihrem Schatten wohnten zahlreiche Völker. Zedern glichen ihr nicht im Garten Gottes, und

---

1. JEREMIAS: Jzdubar-Nimrod S. 23; JASTROW: Rel. of Babyl. S. 481; JENSEN KB VI 1, S. 441 ff.; ZIMMERN KAT³ S. 528.

es beneideten sie alle Bäume Edens, die im Gottesgarten waren. Da geschah es, daß sie hochmütig ward und sich über alle ihre Genossen erhob. Zur Strafe dafür ward sie gefällt. Ihre Zweige füllten die Bergtäler und ihre Äste lagen zerbrochen in den Bächen. Ihre Knospen fraß das Wild des Feldes, sodaß die Zeder nicht wieder neu ausschlagen und neue Triebe ansetzen konnte. So ist sie verdorben, gestorben (V. 1—14a).

So wie die Geschichte hier wiedergegeben ist, ist sie ein reines Märchen, deren Thema lauten würde: »Die hochmütige Zeder«. Dies Märchen kann nicht von Ezechiel selbst gedichtet sein. Denn nach seiner folgenden Darstellung wird die Zeder nicht gefällt, sondern kommt mit den Bäumen Edens in die Unterwelt (V. 16f.), ohne daß ihre Bestrafung durch irgend eine Schuld motiviert würde. Der Prophet hat also das Märchen der Tradition entnommen und für seinen Zweck umgearbeitet und umgedeutet auf den Pharao. Aber das Märchen muß noch eine zweite Umwandlung erlebt haben. Die beiden Namen, Libanon und Eden, gehen merkwürdig durcheinander und werden promiscue gebraucht: *alle Edenbäume, die erlesensten und besten des Libanon, alle Wasser trinkenden* (V. 16). Man hat daraus schließen wollen, daß Eden, der Gottesgarten, einmal auf dem Libanon gesucht worden sei. Diese Folgerung ist nicht unbedingt notwendig. Wenn das Märchen ursprünglich von einer wundervollen Paradieseszeder handelte, so lag es für den Israeliten nahe, von einer Libanonzeder zu reden, ohne daß er deshalb das Paradies mit dem Libanon zu identifizieren brauchte. Die Übertragung solcher Erzählungen geschieht oft nur stückweise. Der Beweis dafür, daß der Libanon erst später in das Märchen hineingebracht ist, ergibt sich vor allem aus der Szenerie. Eine so gewaltig große Zeder, deren Wurzeln bis in die unterste Tiefe der Erde, bis in den Urozean (תְּהוֹם) reicht, und deren Wipfel über die Wolken hinaus bis in den Himmel hinein wächst, kann ursprünglich nicht auf dem Libanon, sondern nur in dem mythischen (wenn auch irdischen) Lande Eden gestanden haben. Märchen sind an sich nirgends autochthon, sondern gehören zur Allerweltsliteratur. Für diese Geschichte kann man mit Sicherheit israelitische Herkunft leugnen, da weder die »Zeder« noch die »Tehom« palästinisch sind. Eine Entlehnung

aus dem Babylonischen ist möglich, aber nicht sicher[1]. Ezechiel scheint das Märchen stark stilisiert zu haben, um es als Bild für den Pharao verwerten zu können. Namentlich ist wohl der Zug von dem Hinabfahren der Bäume in die Unterwelt nicht ursprünglich, sondern später hinzugefügt, etwa nach dem Muster von Jes. 14.

Beachtenswert ist ein ähnliches Märchen im syr. Baruch c. 36. In der Ebene stand ein Wald, von hohen und wilden Felsbergen umgeben. Ihm gegenüber wuchs ein Weinstock, unter dem eine sanfte Quelle hervorfloß. Diese Quelle gelangte bis zu dem Walde hin und wurde zu gewaltigen Fluten, die die Bäume und die Berge rings umher verwüsteten, sodaß nur eine einzige Zeder übrig blieb; aber auch diese ward entwurzelt und zu Boden geworfen. Auch hier ist es eine gottlose (36_{7}ff.) Zeder, wie die Deutung hinzufügt, des Libanon (39_{5}), die anfangs von sanften Wassern getränkt, dann aber von großen Fluten (תְּהוֹמוֹת רַבּוֹת) mit anderen Bäumen vernichtet wird. Das ursprünglich mythische Element des Gottesgartens ist abgestoßen; geblieben ist außer dem novellistischen Stoff nur der Urozean. Neu hinzugekommen ist der Weinstock, vielleicht von Hause aus ein Symbol für Kanaan (doch vgl. Ez. 17).

Diese Abschweifung war vor allem deshalb wertvoll, weil sie uns gezeigt hat, daß die Propheten in ihren eschatologischen Reden nicht nur Mythen, sondern auch Märchen verwandt haben. Sie war notwendig, um die wahrscheinlich unrichtige Meinung abzuweisen, als habe der Libanon je als Gottesgarten d. h. als Wohnort Jahves gegolten.

Von einem anderen Sitze Jahves hören wir in der nachexilischen Zeit Zach. 6_{1}ff. Vier Wagen, mit buntfarbigen Rossen bespannt, kommen zwischen zwei *ehernen Bergen* hervor: das sind die vier himmlischen Winde, die ausziehen, nachdem sie sich vor dem Herrn der ganzen Welt gestellt haben. Wir dürfen vermuten, daß der *sire de tot le monde* auf den Metallbergen seine Burg hat; alles Übrige bleibt dunkel. Gab es dort nur zwei Berge oder noch mehr? Auf welchem von ihnen lag das Haus Jahves? Ihre Beschaffenheit aus Erz läßt sich

1. Spezifisch israelitisch ist es, wenn der Weltbaum Zach. 4 als »Mandelbaum« oder »Ölbaum« gedacht wird (vgl. Gunkel: Schöpfung S. 114 ff.).

wohl aus der Kombination zweier ursprünglich von einander getrennter Ideen erklären. Aus griechischen Dichtern ist uns die Bezeichnung des Himmels als *χάλκεον* (Il. XVIII 425 Pind. Pyth. X 42 Nem. VI 6) oder *πολύχαλκον* (Il. V 504 Od. III 2) geläufig. Daß sie den Israeliten nicht unbekannt war, lehrt Job. 37 18, wo der Himmel mit *Metallguß* (מוּצָק) verglichen wird (vgl. Dtn. 28 23). Da ferner die irdischen Tempel dem Himmel nachgebildet sind (Gunkel), so waren der Altar, die Schlange und viele Geräte in der Stiftshütte und im salomonischen Heiligtum wahrscheinlich nicht deshalb ehern, weil Erz das für Kunstwerke übliche Metall war, sondern weil dadurch die himmlische Natur symbolisiert werden sollte. Daraus würde sich endlich am leichtesten begreifen, warum die Gestalt des Engels in Ez. 40 3 wie Erz erstrahlt. Mit dieser Vorstellungsreihe von der ehernen Wohnung der Götter verband sich die andere, die den Sitz der Götter auf den Bergen suchte[1]. So entstand die Anschauung von den ehernen Bergen, die man als reines Phantasieprodukt betrachten muß und für die man kein entsprechendes Korrelat in der Natur aufspüren darf. Aber in Israel ist sie nicht autochthon, da nach genuin israelitischem Glauben Jahve ein Gott ganz bestimmter irdischer Berge war, die man mit Namen bezeichnen konnte und zu bezeichnen pflegte.

Im Alten Testamente hören wir niemals wieder von diesen mythischen Metallbergen. Sie begegnen aber I Hen. 52: Unter den verborgenen Dingen des Himmels schaut der Apokalyptiker einen Berg von Eisen und einen von Kupfer und einen von Silber und einen von Gold, einen von Zinn und einen von Blei, die vor dem Auserwählten wie Wachs vor dem Feuer sein werden, am Ende der Tage also zerschmelzen. Hier werden sechs Metallberge genannt. Damit dürfen wir eine andere Stelle kombinieren: I Hen. 24 sieht der Seher sieben herrliche Berge jeden vom anderen verschieden, deren prächtige Edelsteine im hellsten Glanze strahlen. Drei von den Bergen liegen gegen Osten, drei gegen Süden, während der siebte mitten zwischen

1. Daß der Himmel selbst als Berg gegolten habe (Gunkel: Forschungen I S. 49), halte ich nicht für wahrscheinlich, da die sinnliche Wahrnehmung dies nicht lehrt. Hier ist diese Annahme auch deshalb ausgeschlossen, weil von »Bergen« die Rede ist.

ihnen steht, sie alle an Höhe überragt und an der Spitze einem Thronsessel gleicht. Die Deutung (25 3) fügt hinzu, daß eben hier der große Herr der Herrlichkeit, der ewige König, wohnt, wenn er herniedersteigt, die Erde zu besuchen zum Guten. Die Siebenzahl der Berge begreift sich nur aus der Summe der Planeten, unter denen die Sonne der größte ist. Die Sterne werden als Berge vorgestellt, wie I Hen. 18 13 bestätigt: *Daselbst sah ich sieben Sterne wie große brennende Berge.* Kurz vorher (18 6ff.) wird wieder ein Tag und Nacht brennender Strafort beschrieben da, wo die sieben Berge aus Edelstein sind, drei nach Osten und drei nach Süden, und mitten zwischen ihnen einer, der bis in den Himmel reicht, dem Throne Gottes gleich.

Drei Vorstellungen laufen an den besprochenen Stellen der Henochapokalypse teils neben einander teils durcheinander. Überall gelten die Sterne als Berge, bald strahlen sie wie Edelsteine, bald glänzen sie wie Metall, bald brennen sie wie Feuer[1].

1. Bei Völkern, deren Gesichtshorizont von hohen, unzugänglichen Gebirgen begrenzt ist, kann der Glaube sich bilden, eben diese Berge seien Wohnorte für die Götter. Berge, die von niemandem erstiegen sind, die, von der Ebene aus gesehen, in den Himmel zu ragen scheinen, eignen sich wohl, auf ihnen das Land der Götter zu suchen. Das gilt für die Religion jedes Volkes, dessen Lage durch hohe Berge bestimmt ist.

In der Planetenreligion wird derselbe Gedanke etwas variiert. Die Sonne geht des Abends in den Bergen zur Ruhe, erhebt sich des Morgens von ihrem Lager in den Bergen, dort in den Bergen ist sie zu Hause. Diese Sonnenberge müssen natürlich funkeln und glitzern vom vielfarbigen Licht der Bewohnerin, und die dichterische Phantasie hat hier einen weiten Spielraum, sich zu betätigen. Sie kann ausmalen, wie zwischen oder auf diesen Bergen ein märchenhafter Palast sich befindet, in dem die Sonnengottheit weilt, mit goldstrotzenden, silberbeschlagenen Toren u. s. w. Sie kann erzählen von den wunderbaren Thronen, auf denen die Sterngötter sitzen, wie auch nach II Hen. 48 2 die Sonne *zwei große Throne hat, wo sie ausruht, zurückkehrend hierhin und dorthin, über den Thronen des Mondes.* Im Laufe der Zeit verblaßt die ursprünglich lebendige und konkrete Anschauung und das Streben nach Schematisierung macht sich geltend. Auf dieser Stufe steht die Henochapokalypse. Die Planeten, die zunächst in den Bergen wohnen, sind hier zu Bergen selbst geworden, wie nach Alexander v. Humboldt (Ansichten der Natur[1] S. 310) die Indianer am Orinoko zwei Felsen, Camosi und Keri, als Sonne und Mond verehrten. Die Metalle, anfangs ganz allgemein mit Lichtgöttern und Lichtorten verbunden, sind hier wie in der babylonischen Religion mechanisch systematisiert. Das

Als ein wesentliches Charakteristikum kommt die Siebenzahl hinzu und die Schematisierung der Metalle. Beides weist auf

---

Feuer, ursprünglich ein Attribut der Feuer- und Lichtwesen, wird von dem Apokalyptiker gar als eine Strafe aufgefaßt.

Wir haben eine Reihe mythischer Bruchstücke im Alten Testamente, die als genuin israelitisch nicht zu begreifen sind, die vielmehr aus einer Lichtreligion stammen müssen. Sie gewinnen erst Leben durch das Hineinstellen in einen größeren Komplex verwandter Ideen. Zur Erläuterung und Veranschaulichung dieser Bruchstücke mag es erlaubt sein, sie hier im Zusammenhang zu behandeln und dabei auf frühere, primitive Stufen menschlicher Denkweise zurückzugreifen, die, wie ausdrücklich betont sei, im Alten Testamente, geschweige denn in den Pseudepigraphen, längst überwunden sind.

Erstens: Edelsteine und Metalle stehen um ihrer Lichtnatur willen in engster Beziehung zu Lichtwesen. Wir sahen (vgl. o. S. 51 ff.), wie Jahves Oberkörper nach Ez. 1 27 in Silbergold חשמל = *ἤλεκτρον*) erstrahlt. Schon hier dürfen wir hinzufügen, worauf später (vgl. § 33) genauer eingegangen werden soll, daß die Lenden Gabriels (Dan. 10 5f.) mit Gold gegürtet sind; sein Leib erglänzt wie Silbergold, während Schenkel und Arme dem wohl vorwiegend goldfarbig gedachten korinthischen Erz (נחשת קלל) gleichen, das aus einer Legierung von Gold, Silber und Kupfer bestand. Auch Apollon hatte goldstrahlende Glieder. Deshalb ließen Pythagoras (Jamblich: vita Pyth. c. 19. 28) und der Schwindler Alexander (bei Lukian 40) ihren goldenen Schenkel sehen, um sich als Lichtgottheiten zu offenbaren (vgl. Dieterich: Nekyia S. 39). — Einfacher wird das Wesen der Lichtgottheit durch einen sie schmückenden Edelstein zum Ausdruck gebracht. In der Mitte des mit Laubwerk oder Ähren verzierten Kalathos funkelte beim Jupiter Heliopolitanus (Hadad-Rammân) eine Kugel aus Edelstein (René Dussaud: Notes de Mythologie Syrienne S. 42). Auch Moloch soll auf der Stirn einen Diamanten getragen haben, wie Theophylakt zu Akt. 7 43 nach Kyrill berichtet: *εἰς ἑωσφόρου τύπον*, von Selden (De diis Syris I 6) auf die Sonne gedeutet. Das himmlische Lichtwesen Ez. 28 13 ist mit einem Kleide aus 10 (LXX: 12) Edelsteinen bedeckt. Der Himmel selbst funkelt (nach Ex. 24 10) wie ein Boden aus Sapphirfliesen. — Ebenso hängen Edelsteine und Metalle mit den Planeten zusammen. Das Gold war vor allem ein Sonnensymbol und diente als solches bei den Indern (Oldenberg: Rel. des Veda S. 88 f.). Die Erfindung des Goldschmelzens wurde bei den Römern dem Sol beigelegt (Plinius n. h. VII 56). Das peruanische Sonnenbild war aus massivem Golde gefertigt, wie dort Gold überhaupt vorzugsweise für den Sonnenkult verwendet wurde. So erhielt an allen Sonnenfesten der oberste Nationalgott eine außerordentliche Masse Goldes zum Geschenk (Müller: Amerikan. Urrel. S. 363. 373. 420). Die Goldadern der Berge sind nach der Edda die geronnenen

denselben Ursprung hin, auf Entlehnung aus der babylonischen Religion, obwohl dort eine genaue Parallele bis jetzt nicht zu

---

Tränen der Freyja (vgl. W. MENZEL: Die vorchristl. Unsterblichkeitslehre I S. 202). Auch das ἤλεκτρον gilt als Sonnenträne, die sich im Lichtstrom findet, vor dessen Mündung die Zinninseln liegen (vgl. DIETERICH: Nekyia S. 27). Nach Job. 37 22 kommt das Gold (vom Götterberg) aus dem Norden. — Die Sterngötter wohnen (nach der Henochapokalypse) in metallenen oder diamantenen Bergen. Die Finnen ließen den Mond in einem Felsen mit bunter Rinde, die Sonne in einem stahlgefüllten Berge eingeschlossen werden (Belege und weiteres Material bei ROSCHER: Myth. Lexikon II 2751 f.). Die Türen des Beltempels in Palmyra bestanden aus einer hellen Kupferlegierung (אילם). »Die Wahl dieses Metalls . . . war vielleicht nicht ganz zufällig. Denn Bel ist ein Sonnengott und Messing ist eine Imitation des Goldes, des Metalls der Sonne«. (Lidzbarski DLZ 1905 Sp. 1561).

Zweitens: Feuer und Licht dienen dazu, um in dichterisch-mythischer Art das Wesen einer Licht-, Feuer- oder Sterngottheit und ihren Wohnort zum klaren Ausdruck zu bringen. Feurige Wagen und Rosse kommen einem Jahve ebenso zu wie einem Apollon. Feurig sind nicht nur die Berge, in denen die Planetengötter wohnen, sondern mit feurigen Steinen ist auch der Götterberg (Ez. 28 14) gepflastert. Flammenberge spielen in den Märchen eine große Rolle (vgl. W. MENZEL: Die vorchristl. Unsterblichkeitslehre I S. 81). — Parallel sind Strahlenkrone und Strahlenkranz. Im griech. Baruch (c. 6) wird der Sonnengott als Mensch gezeichnet, der auf einem Sonnenwagen sitzt, mit einer Feuerkrone geschmückt. II Hen. 14 2 lesen wir von einer Krone des Glanzes, die die Sonne schmückt. Schon in ältester Zeit werden bei den Rothäuten (MÜLLER: Amerik. Urrel. S. 474), den Indern (OLDENBERG: Rel. des Veda S. 89), den Griechen (ROSCHER: Myth. Lex. I 1997 f. II, 3131) u. a. die Sterngötter als Scheibe dargestellt, mit einem Menschengesicht in der Mitte und gewöhnlich von einem Strahlenkranz umgeben. Ebenso werden in Griechenland, wenn auch nicht ausschließlich, so doch am häufigsten, Strahlenkranz und Strahlenkrone den Lichtgottheiten zuerteilt (STEPHANI: Nimbus und Strahlenkranz. In den Mém. de l'Acad. de St. Petersbourg. 6. Série 1859. S. 25 f. 119). Mit Recht haben daher DIETERICH (Nekyia S. 43) und VOLZ (Eschat. S. 344) das *Diadem der Schönheit*, den *Kranz des Lebens* und den *Kranz der Gerechtigkeit*, der den Seligen zu teil werden soll, von hier aus gedeutet. Weil die Seligen einmal mit Lichtwesen identifiziert wurden, darum erhielten sie auch deren Abzeichen. Die Vorstellung ist von den Griechen übernommen (DIETERICH), bei denen noch ein anderes künstlerisches Motiv mitgewirkt haben dürfte, das WEICKER (Der Seelenvogel S. 14) mit Unrecht als das Ursprüngliche und Alleinige ansieht: Die Seligen bekränzen sich, weil sie »an allen Freuden des Jenseits . . . .

finden ist. Wohl aber sind dort alle Prämissen vorhanden, die in Israel fehlen. Während die Planeten in der israelitischen Religion niemals eine Rolle gespielt haben, sind sie für die babylonische Religion gradezu charakteristerisch. Die Planeten gehören seit alters zum babylonischen Pantheon. Da die Babylonier ferner von einem *Berge des Sonnenaufgangs* und von einem *Berge des Sonnenunterganges* reden (JENSEN: Kosmologie der Bab. S. 212. JASTROW I S. 428) und einen Zusammenhang der Planeten mit den Metallen in schematischer Weise angenommen haben, so sind dort alle Teile der Idee gesondert aufzuzeigen, aus deren Komposition die Vorstellung der Apokalypsen von dem Wohnort Gottes hervorgegangen ist. Wahrscheinlich gehören hierher auch die Metallberge Zacharjas, in dessen Buche GUNKEL viele fremde Traditionen hat nachweisen können.

Vielleicht darf man damit noch eine andere Reihe von Aussagen kombinieren, die bisher nicht völlig verstanden sind. Ps. 76_5 heißt es von Jahve: *Furchtbar*[1] *bist du, herrlich, von ewigen*[2] *Bergen her;* Ps. 87_1: *Seine Gründung liegt auf heiligen Bergen;* Ps. 121_1: *Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von denen mir Hülfe kommt.* Die Verfasser dieser Psalmen haben bei den Bergen, wie der Kontext teilweise ausdrücklich

---

am Gelage, den Reigentänzen und dem lobpreisenden Kitharspiel teilnehmen. Eine kyrenische Schale des 6. Jhrh. im Louvre zeigt ein solches *συμπόσιον τῶν ὁσίων«*.

Drittens sind besonders beliebt die Bilder, die von *Augen* und *Fackeln* der Sterngötter reden. Auf der ältesten Stufe erscheint im Veda der Sonnengott Surya, der selbst ein Auge ist. Die fortgeschritteneren Gestalten, die den Menschen mehr angenähert sind, wie Mitra und Varuna, haben die Sonne als ihr Auge (OLDENBERG: Rel. des Veda S. 48). So sind auch Zach. 4_{10} die sieben Planetenaugen zu Augen Jahves, nach Apk. Joh. 5_6 zu Augen des Lammes geworden (GUNKEL). Geht der Prozeß der Vermenschlichung noch weiter, so leuchten schließlich nur die Augen der Gottheit wie die Sonne. — Völlig analog werden die Sterne anfänglich selbst als Fackeln oder Leuchten aufgefaßt und im Kultus so dargestellt (Ex. 25. Zach. 4. Apk. Joh. 1_{12}. 4). Infolge eintretender Vermenschlichung werden die Sterne zu *δᾳδοῦχοι*: Helios und Selene (vgl. ROSCHER: Myth. Lex. II 3133) halten Fackeln in ihren Händen. Auf der dritten Stufe endlich werden Götter oder Engel nur noch mit Fackeln verglichen (Dan. 10_6).

1. Lies נורא DUHM. 2. Lies עד mit den LXX; HITZIG.

sagt, an Zion oder Jerusalem gedacht. Aber der Plural (הררים) ist auffällig. Die meisten Ausleger erklären ihn daraus, daß Jerusalem auf mehreren Bergen lag, die mit dem Tempelberg zusammengefaßt wurden. Aber Jahve wohnte nicht auf *den Bergen,* sondern auf *dem Berge Zion* oder aber in Jerusalem, wofür niemals das Allgemeine und Farblose *die Berge* gebraucht wird. Es müssen also ursprünglich mythische Berge gemeint sein, die erst später auf Zion oder Jerusalem umgedeutet sind. In den uns vorliegenden Texten ist diese mythische Vorstellung nur noch ein stilistisches Überbleibsel.

Aus Ps. 87_1 möchte man schließen, daß Jahve auf seinen heiligen Bergen eine *Gründung* gehabt habe. Wirklich erfahren wir Ps. 46_5 von einem *Strom, dessen Arme die Gottesstadt erfreuen, die heiligste der Wohnungen des Höchsten.* Ohne Zweifel meint der Verfasser Jerusalem, obwohl dort gar kein Strom fließt. Die fremden Züge, die hier auf Jerusalem übertragen sind, können nicht aus Jes. 8_6 (den *sanft fließenden Wassern Siloahs;* BAETHGEN) stammen, da diese Stelle selbst räselhaft ist, sondern sind dem Paradiese entlehnt[1]. Obgleich der Verfasser es schwerlich noch gewußt hat, sondern nur davon redet, weil es zum Stil gehört, ist ursprünglich gedacht an den wundervollen Paradiesesstrom, der Leben und Freude ergießt; das Paradies wird als Stadt vorgestellt, ist im eigentlichen Sinne des Wortes *Gottes Stadt*, die *Gründung Jahves*, auf heiligen Bergen gelegen. Noch der Apokalyptiker Henoch sieht auf dem vorhin erwähnten siebten und größten Berge den Paradiesesgarten, in dessen Mitte der Baum von köstlichem Geruche steht, den kein Sterblicher berühren darf bis zum Gericht (I Hen. 24_4. 25_5). Diese Zitate genügen, um die älteste Geschichte dieser Idee zu schreiben. Die Berge sind anfangs Planeten- oder Götterberge, aus Metall oder Diamanten. Dort leben die Götter ein göttliches Leben in der Götterstadt; prächtige Paläste, Gärten in feenhafter Schöne und erquickende Ströme laben ihr Auge und ergötzen ihr Herz. Das ist im letzten Grunde, wie GUNKEL mit Recht vermutet, eine mit märchenhafter Phantasie ausgeschmückte Schilderung des Himmels selbst, wo Götter und Selige wohnen. In der Religion Israels ist die *Götterstadt*

---

1. GUNKEL: Genesis² S. 30 f. Forschungen I S. 48 ff.

zur *Gottesstadt* geworden, in der Engel und Entrückte die Freuden des Paradieses genießen. Die Psalmen setzen eine dritte Entwicklungsstufe voraus: Die Bilder der himmlischen Gottesstadt und des himmlischen Gottesgartens sind auf das irdische Jerusalem übertragen, die Gottesberge in den Berg Zion umgewandelt. Ein Bewußtsein ihres Ursprungs scheint nicht mehr vorhanden; sie werden als ehrende Epitheta gebraucht, um von Zion das Herrlichste und Schönste auszusagen, was der Dichter Mund zu künden vermag. Das verhältnismäßig junge Heiligtum auf dem Zion ist wohl nicht das erste gewesen, auf das die Attribute der Gottesstadt und des Gottesberges angewandt sind. Wir dürfen vermuten, daß es zum Stil verloren gegangener Hymnen gehörte, die Kultstätten Jahves hier auf Erden als Spiegelbilder des himmlischen Tempels darzustellen, nach dessen Muster sie ja auch gebaut sein sollen, wie Gunkel vermutet hat[1].

Neben den *ehernen Bergen* und *den Bergen* wird als dritter mythischer Wohnort *der Gottesberg im äußersten Norden* genannt. So heißt es in einer Drohung gegen Babel: *Du freilich gedachtest in deinem Herzen: Gen Himmel will ich steigen, hoch über die Gottessterne erheben meinen Thron und mich niederlassen auf dem Versammlungsberg im äußersten Norden* (Jes. 14 13). Darf man diese Idee mit den vorher skizzierten organisch verbinden? I Hen. 25 5 verbietet es, da der Paradiesbaum, der auf dem siebten Berge wächst, erst am Tage des großen Gerichtes nach Norden verpflanzt werden soll. Darnach wäre also der siebte und höchste Berg, der zwischen den dreien nach Osten und den dreien nach Süden steht, nicht im Norden zu suchen. Seine Lage wird niemals genauer bestimmt; wenn man die geographischen Notizen des Henochbuches weiter verfolgt, so wird man meist ein klares Bild nicht gewinnen. Auch die eben zitierte Angabe ist in sich unverständlich. Nach dem Wortlaut müßte der Berg zwischen Süden und Osten d. h. im Südosten liegen, was wenig wahrscheinlich ist. In solchen Fällen darf man stets vermuten, daß zwei Vorstellungsreihen

1. Wir haben drei Vorstellungen, die meist unverbunden neben einander stehen, die aber ursprünglich zusammengehören: 1) Götterberge, 2) Göttergarten, 3) Götterstadt. Wer ihre Zusammengehörigkeit nicht zugeben will, mag sie auseinander halten.

mit einander vermengt sind, die auseinander zu wirren unsere erste Pflicht ist. Wenn ein Berg in der Mitte, drei nach Osten und drei nach Süden liegen sollen, so ergänzt man unwillkürlich drei weitere je im Norden und im Westen (vgl. die Parallele Apk. Joh. 21 13). Diese Idee von zwölf Bergen, die um einen in der Mitte gelegenen gruppiert sind, geht nicht auf die sieben Planeten, sondern auf die zwölf Tierkreise zurück. Übrigens ist die Tatsache, daß der Paradiesbaum nach Norden *verpflanzt* werden soll, im letzten Grunde kein Gegenbeweis, sondern der stärkste Beweis dafür, daß das Paradies eben im Norden lokalisiert ist; denn der Apokalyptiker hat diesen Zug nicht zu verdrängen vermocht. Auch I Hen. 77 3 wird es dort vorausgesetzt: *Und die vierte Weltgegend, welche Norden heißt, wird in drei Teile geteilt . . . . der dritte mit dem Garten der Gerechtigkeit.* Der Gottesberg und das Paradies liegen demnach für die spätere Anschauung — neben der andere herlaufen — im Norden.

Jes. 14 13 ist nicht mit Bestimmtheit zu datieren (wahrscheinlich nachexilisch), sodaß wir aus dieser Stelle nicht entscheiden können, wann die beiden genannten Vorstellungen zum ersten Male auftauchen. Über den Ort des Paradieses geben Gen. 2 und 3 keine einheitliche Auskunft. Nach 2 8 glaubte man es im fernen Osten, nach 3 24 im fernen Westen, nach 2 10ff. im fernen Norden an der Quelle von Euphrat und Tigris (Gunkel). Der Westen könnte genuin palästinisch sein, sofern das Paradies jenseits des (Mittelländischen) Meeres gesucht wurde. Die beiden anderen Himmelsrichtungen müssen aus fremder Tradition stammen, da im Osten Kanaans die große Wüste sich dehnte, in der oder hinter der ein Paradies schwerlich angenommen werden konnte. Der Norden weist in Verbindung mit Euphrat und Tigris direkt auf babylonischen Ursprung. Der Gottesberg im äußersten Norden kann ebensowenig israelitischem Glauben entstammen. Denn der Berg Jahves, auf dem er sich mit seinen Engeln treffen könnte, ist im Süden zu suchen, mag man nun an den Sinai oder an den Zion denken. Heilige Berge im Norden kennen viele Völker, aber sie haben stets ganz bestimmte Namen und liegen nicht, wie Jes. 14 13 vorauszusetzen scheint, *über den Sternen.* Nur von den Babyloniern wissen wir, daß der Himmelsgott Anu am Nordhimmel lokalisiert wurde (KAT[3] S. 352).

Wann ist diese Idee nach Palästina gekommen? Im Alten Testamente begegnet sie uns zum ersten Male sicher bei Ezechiel. Die Berufungsvision schildert, wie ein Sturmwind *von Norden her* heraneilt (1 4). Die neuesten Kommentare nehmen an, bei Ezechiel »sei die Ekstase in dem Augenblick eingetreten, wo er tatsächlich einer Windsbraut gewahr wurde, die von Norden heranzog« (BERTHOLET; ähnlich KRAETZSCHMAR). Aber mit welchem Recht macht man einen dicken Strich hinter dem Nordwind und hält ihn für eine reale Tatsache, die ganze übrige Beschreibung hingegen für Vision? Entweder ist das Ganze Vision oder das Ganze schriftstellerische Einkleidung. Wer wie BERTHOLET und KRAETZSCHMAR zwischen einzelnen Teilen der Schilderung genau unterscheiden will, ob sie real oder visionär sind, hat die Pflicht, jedesmal seine Vermutung durch den Text zu begründen. Da dies nicht geschieht und da die Worte keinen Anlaß dazu geben, so dürfen wir die erwähnte Behauptung als ungerechtfertigt ansehen. Überall sonst im Alten Testamente erscheint der Wettergott Jahve, wie oben gezeigt ist (vgl. S. 20 ff.), aus Süden oder Osten. Der Nordwind ist in Palästina weder ein Sturmwind noch überhaupt in irgend einer Weise charakteristisch. Folglich handelt es sich hier um den Einschlag einer fremden mythischen Idee, die niemand bei einem Manne wie Ezechiel für unmöglich halten darf, dessen Buch von Mythen vollgepfropft ist. Man erinnere sich nur an die nach fremdem Muster gezeichneten Gestalten Jahves und der Kerube im ersten Kapitel! Der Umweg freilich dürfte sich nicht empfehlen, den viele ältere Kommentatoren machen: Weil Jahve bei der Exilierung des letzten Davididen Jerusalem verlassen habe, darum habe er seinen Sitz im mythischen Norden genommen. Eine solche Pedanterie und theologische Schulung dürfen wir einem Ezechiel nicht zutrauen. Er kannte den Gottesberg im Norden und ließ deshalb Jahve von dorther kommen. Die Sturmwolke Jahves gehört zum alten, längst typisch gewordenen Stil der Jahvetheophanien, hinter der man nichts Reales vermuten darf.

Mit derselben mythischen Anschauung wird es zusammenhängen, wenn Ez. 9 2 betont wird, die Engel zögen vom oberen Tore heran, das nach Norden gewandt sei. Sicherer ist Ps. 48 3: *Schön erhebt sich, die Wonne der ganzen Welt, der*

Berg Zion an den äußersten Enden des Nordens, die Stadt des großen Königs. Diese dem Wortlaut nach höchst merkwürdige Aussage, die von Jerusalem zunächst absolut unverständlich ist, läßt sich nur begreifen durch die Übertragung einer fremden Idee auf Zion. Da Zion der Berg Jahves ist, so hat ihm der Psalmist das Attribut eines anderen Jahveberges als ehrendes Prädikat beigelegt. Wie alt muß diese Redensart gewesen sein, wie lange schon im Umlauf sich befunden haben, wenn sie so abgeschliffen und nichtssagend geworden ist, daß sie in solcher Weise verwertet werden kann! Häufiger wird Zion dasselbe für die Zukunft in Aussicht gestellt. In der eschatologischen Zeit soll Zion zum höchsten Berg der Erde werden (Jes. 2_2. Mch. 4_1. Zach. 14_{10}). Die Vermutung Gunkels dürfte nicht zu kühn sein, daß der *höchste* Berg eben der *des Nordens* sei, auf dem ursprünglich die himmlische Stadt des großen Königs lag (vgl. Apk. Joh. 21_{10}). In diesen Zusammenhang gehört ferner auch Ez. 28. Der hier vom Propheten benutzte, schon von Gunkel rekonstruierte Mythus handelte von einem wundervollen und weisen Geschöpfe Gottes, das auf dem heiligen Gottesberge wohnte. Ohne Fehl war es vom Tage der Schöpfung an, bis ein Frevel an ihm erfunden ward. Ob seiner glänzenden Schönheit überhob sich sein Herz. Da ward es vom Gottesberge verstoßen und auf die Erde geworfen. Diese Züge, die auf den König von Tyrus nicht passen, die im Hinblick auf ihn nicht gedichtet sein können, beziehen sich ursprünglich auf ein Lichtwesen, das inmitten feuriger Steine auf dem himmlischen Gottesberge wandelte[1].

Mit Ausnahme Ezechiels sind alle erwähnten Stellen undatierbar. Es ist wenig wahrscheinlich, daß die Idee von dem Gottesberge im Norden erst durch ihn in Palästina bekannt geworden sein sollte. Dagegen spricht einmal die große Häufigkeit, mit der dies Motiv auftritt, sodann die Tatsache, daß es als völlig abgegriffene Münze ausgegeben wird. Sogar in den Kultus ist es eingedrungen. Wenn Lev. 1_{11}. 6_{18} vorgeschrieben wird, das Brand- und Sündopfer solle auf der nach Norden gerichteten Seite des Altars geschlachtet werden, so haben wir es

1. Der novellistische Stoff dieses Mythus erinnert lebhaft an die oben besprochene Geschichte von der »übermütigen Zeder«.

hier mit einer kultischen Neuerung zu tun, die Ez. 40_{39} noch nicht vorausgesetzt wird. Sie wäre gewiß nicht durchgesetzt oder überhaupt einzuführen versucht worden, falls sie noch von ferne an Mythologie erinnerte. Ursprünglich aber liegt sicher etwas Mythologisches zu Grunde, und schon Ewald hat die Heiligkeit der Nordseite mit dem Gottesberg im Norden kombiniert. War dieser Zusammenhang kurz nach dem Exil schon vergessen, so kann die mythologische Vorstellung nicht erst durch Ezechiel bekannt geworden sein. Genau so wie man schon in vorprophetischer Zeit das Paradies im Norden (Gen. 2_{10}ff.) gesucht hat, genau so wußte man von einem Jahveberg im Norden.

Die Israeliten haben diese Idee aus Babylonien bezogen durch die Vermittlung der Kanaaniter. Aus phönikischen Inschriften erfahren wir von einem Baal צפן, der in mehreren theophoren Eigennamen erscheint[1]. Baethgen (S. 22) hat diesen Gott wohl mit Recht als den *Baal des Nordens* gedeutet und zur Erläuterung auf Jes. 14_{13} verwiesen: er ist »derjenige Baal, welcher auf dem heiligen Götterberge im Norden thront«. Man könnte vermuten, daß es sich hier um einen beliebigen Lokalgott handle. Aber dagegen spricht die weite Verbreitung dieses Gottesnamens und seine, wie es scheint, hohe Stellung. »Im Gebiet des Stammes Gad lag eine Stadt Zaphon (Jos. 13_{27}), in Ägypten in der Nähe des roten Meeres das bekannte Baal Zephon. Diese beiden Namen können nicht von einander getrennt werden und verhalten sich als Ortsnamen wie Meon < oder Beon Num. 32_3 > zu Baal Meon« (Baethgen). Die Keilinschriften berichten von einem tyrischen Gott *Ba-al-ṣa-pu-nu,* der neben dem *Βεελσαμην* genannt wird, von einem Gebirge im Libanon und einer Stadt in Südpalästina desselben Namens (KAT^3 S. 357. 479). Für die Erklärung dieses Tatbestandes gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder ist die babylonische Idee von dem Götterberg im Norden vor alter Zeit in Palästina eingedrungen; man erinnere sich an den Berg Nebo, der seinen Namen zweifellos nach dem babylonischen Gotte Nabû führt. Während aber nach babylonischer Anschauung Anu auf dem

1. Vgl. Lidzbarski Hdb. S. 239 [? צפן] בעל punisch; S. 234 עבד צפן und בד צפן phönikisch.

Nordberge wohnte, schufen die Kanaaniter sich eine eigene Gottheit: den Baal Zaphon. Oder es liegt eine von Hause aus parallele religionsgeschichtliche Entwicklung vor. Wie die Babylonier, angeregt vielleicht durch die bis in den Himmel steigenden Gebirge des Nordens, dort den Sitz ihres höchsten Gottes suchten, so hätten die Kanaaniter etwa den im Norden gelegenen Libanon für den Thron eines Gottes gehalten. Aber die zweite Möglichkeit ist wenig wahrscheinlich. Denn der Libanon sowohl wie der Baal des Libanon sind ganz bestimmte Namen. Wie man sich auch entscheiden mag, die Idee eines Gottesberges im Norden ist in Palästina als alt zu erweisen, älter denn das Alte Testament.

§ 13. Die Persönlichkeit Jahves.

Wir haben gesehen, wie Jahve, der im Mittelpunkt der vorprophetischen Unheilseschatologie steht, dem Glauben seines Volkes durch sein Walten in der Natur als eine lebendige Größe erschien. In den Erdbeben, die panikartige Furcht hervorriefen, in den Stürmen, die über das Land brausten, in den Feuersbrünsten, die Wälder und Städte verheerten, in den Gewittern, deren Majestät die Herzen überwältigte, in den Regengüssen, die Bäche in Ströme verwandelten, in den Seuchen, die Tausende unerbittlich dahinmähten, in den Kriegen, die das Blut der Jünglinge forderten, allüberall, wo Entsetzliches geschah, war Jahve den Sinnen unmittelbar nahe. Kein Unglück konnte vorübergehen, ohne daß der Fromme mit Schrecken der Realität seines Gottes gewahr ward. Mit wie gewaltigem Pathos verstehen es die Propheten, die Erhabenheit Jahves vor die Augen zu malen, indem sie die grandiosen Naturereignisse schildern, als deren Urheber die Gottheit betrachtet wird! »Überall, wo Jahves Erscheinung in poetischen Stücken beschrieben wird, finden wir . . . in gesteigerter Diktion gehaltene Naturschilderungen« (Köberle).

Überblicken wir dies Ergebnis, so ist es wert, in mehrfacher Hinsicht genauer erwogen zu werden. Durch diese Untersuchungen ist die Voraussetzung bestätigt, von der wir ausgingen (§ 3): Jahve wird in der älteren Zeit durchaus nicht mit allen, sondern nur mit einem Teil der Naturerscheinungen

in Zusammenhang gebracht. Er ist nicht zunächst der Gott der ganzen Welt, sondern in erster Linie der Gott einzelner, besonders der entsetzlichen Naturereignisse, die die menschliche Phantasie anregen und aufregen. Weder als Schöpfergott noch als Sterngott wird er verherrlicht, sondern vor allem, um es kurz zu sagen, als Naturgott der schrecklichen Phänomene. In diesen Dingen lebte die Religion, soweit sie sich auf die Natur bezog, auf sie war das Augenmerk der Israeliten gerichtet, wenn es daneben gewiß auch möglich war, andere Naturerscheinungen von Jahve abzuleiten und ihm zuzuschreiben, war er doch der einzige Gott des Volkes. Aber diese theoretische Möglichkeit spielte eine nur geringe Rolle gegenüber den Tatsachen, die sich in Palästina dem frommen Empfinden mit Gewalt aufdrängten, gegenüber den Naturerlebnissen, in denen sich die göttliche Macht auf eine ganz bestimmte Weise offenbarte. Wir begreifen, wie auch die Religion Israels bis zu einem gewissen Grade abhängig ist von Land und Klima, von Wind und Wetter. Allein in dieser Modifikation war sie existenzfähig in Palästina. Das ist ja im letzten Grunde selbstverständlich, aber es schien nötig, darauf aufmerksam zu machen, weil es bisher nicht genügend beachtet ist.

So wie die uns überlieferten Texte es lehren, sah man in all den aufgezählten Naturereignissen die Offenbarung Jahves. Mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln ist es unmöglich, das ursprüngliche Wesen Jahves zu eruieren und es auf eine einzige, ganz bestimmte Erscheinung zurückzuführen, falls dieser Versuch überhaupt gerechtfertigt ist. An zwei Punkten haben wir zwar eine geschichtliche Wandlung konstatieren können, aber doch nur unklar und verschwommen. Es scheint, als ob Jahve, soweit er als Vulkangott galt, speziell auf dem »Sinai« lokalisiert war und dort zum Nationalgotte Israels erhoben wurde. Allein wir wissen nicht, wie weit sich sein Wirkungskreis schon damals auf andere Naturereignisse ausgedehnt hatte, und es wäre einseitig und verfehlt, wollten wir die verschiedenen Seiten seines Wesens auf diese eine Wurzel des Vulkangottes reduzieren. Ebenso glaubten wir, in der Auffassung Jahves als eines Kriegsgottes eine sekundäre Neuerung erblicken zu dürfen, die nicht so ursprünglich ist wie die Verehrung Jahves als eines Naturgottes. Allein wann diese Umdeutung vollzogen wurde, ist

unserer Kenntnis verborgen. Tatsache ist nur, daß sie in der prähistorischen Epoche erfolgte, von der uns keine gleichzeitige Nachricht Kunde gibt.

Wenn Jahve der Gott einer einzelnen Naturerscheinung genannt wird, so muß man sich vor dem Irrtum hüten, als sei er mit ihr identisch! Davon kann in der israelitischen Religion keine Rede sein. Er gilt überall als eine lebendige göttliche Persönlichkeit, die hinter, nicht in dem Naturereignis steht, die es verursacht und hervorruft, aber nicht in ihm aufgeht. Wie wäre das auch denkbar? Wäre er etwa mit dem Erdbeben identisch, wie könnte er dann die Seuchen schicken? Grade die Fülle der Dinge, zu denen er in Beziehung gesetzt wird, ist der beste Beweis dafür, daß er mit keinem einzelnen sich völlig deckt. Aber man kann einen Unterschied in der Art der Darstellung wahrnehmen. Während die ältere Zeit es liebt, Jahve als Sturmgott etwa dadurch zu charakterisieren, daß man den Wind als den Hauch seines Mundes bezeichnet, und so seine Person, ja seinen Leib mit der Naturerscheinung aufs engste verknüpft, rückt eine höhere Auffassung ihn ferner von ihr und sucht eben dadurch seine erhabene Majestät zu steigern. Dem Elia begegnet er nicht mehr im Orkan, sondern im sanften Säuseln des Windes (I Reg 19 12). Die imposante Größe Jahves tritt so viel wirkungskräftiger hervor. Wir dürfen diese Stufe für eine höhere halten, wenn sie auch chronologisch für unser Auge der ersten parallel läuft.

Die Frömmigkeit aller Zeiten, die die lebendige Persönlichkeit Gottes nach dem Bilde des Menschen denkt und denken muß, da auf Erden kein Wesen existiert, das höher wäre als der Mensch, scheut sich nicht, von einer Stimme Gottes oder einem Arm Gottes oder einer Hand Gottes zu sprechen, ohne darum die Gottheit in der Sphäre des rein Menschlichen aufgehen zu lassen. Und doch ist ein scharfer Unterschied zwischen der Auffassung des antiken Menschen und der unsrigen vorhanden. Wenn sich auch das Jahrhundert nicht fixieren läßt, wo die eine zur anderen wird, so ist doch die Etappe sachlich gegeben durch das Aufkommen der Philosophie. Während wir uns in jenem Falle des bildlichen Charakters unserer Ausdrucksweise und ihrer Inadäquatheit stets bewußt sind und uns ihrer nur zur Veranschaulichung unserer Aussagen von Gott mangels

anderer Vorstellungsreihen bedienen oder sie zu bloß rhetorischem Schmuck unserer Rede verwenden, ist dem antiken Menschen dieser Unterschied zwischen Realität und Phantasie nicht bewußt, da für ihn das subjektive Erleben zugleich ein objektives bedeutet. Aus diesem Grunde nennen wir dasselbe poetische Bild, das für uns auf dem Spiel unserer dichtenden Phantasie basiert, überall da, wo es bei antiken Völkern begegnet, ein *mythisches* Bild, um damit anzuzeigen, daß es früher eben mehr als ein bloßes Bild sein sollte, daß es als Realität galt und aufgefaßt ward.

So hören wir auch im Alten Testamente fast von allen einzelnen Gliedern Jahves: von dem Kopf (Jes. 59_{17}), dem Antlitz (s. u.), den Augen (Zach. 4_{10}. Ps. 34_{16}), den Wimpern (Ps. 11_{4}), dem Ohre (Ps. 17_{6}. 31_{2}), der Nase (Dtn. 32_{22}), dem Munde (Ps. 18_{9}), der Lippe und Zunge (Jes. 30_{27}), den Hüften (Ez. 1_{27}), dem Arme und der Hand (s. u.), dem Finger (Ex. 31_{18}), den Beinen und Füßen (Jes. 66_{1}. Ps. 18_{10}. Nah. 1_{3}), der Rückseite (Ex. 33_{23}). Aber eine Zusammenfassung dieser verschiedenen Teile des Körpers wird nirgends geboten. *Die Phantasie des Dichters haftet an dem Einzelnen, ohne das Bedürfnis, es zu einer Gesamtanschauung zu kombinieren.* Wie groß dieser Mangel ist, empfindet man erst dann deutlich, wenn man den Gott Ezechiels etwa mit den Göttern Homers vergleicht. Man hat aber deshalb kein Recht, von einem Defekt der Religion zu reden, wo offenbar nur eine Beschränktheit der israelitischen Phantasie vorliegt. Im Gegenteil, diese Unfähigkeit Jahve zu beschreiben, kam der Religion eher zu gute, da sie eine Herabsetzung des Göttlichen auf das Niveau des rein Menschlichen oder gar Untermenschlichen, wenn auch nicht unmöglich machte, so doch erschwerte. Jahve blieb von Anfang an der Unnahbare, unzugänglich und unsichtbar selbst für die Dichter, die neben der Erde auch den Himmel in den Bereich ihrer Schilderungen zu ziehen pflegen. Später hat man aus der Not eine Tugend gemacht. Die Religion verbot jede Darstellung der Gottheit. Gewiß haben die Israeliten von alten Zeiten her eine große Scheu gehabt, die Gottheit in menschlichem Bilde zu malen, und grade darin zeigt sich in besonderem Maße die Kraft ihres Glaubens. Daneben aber ist auch die Eigentümlichkeit des hebräischen Dichters in

Betracht zu ziehen, der »nur in geringem Grade befähigt ist, das zur Darstellung zu bringen, was er sieht. Der Verfasser des 45. Psalms will offenbar ein Bild von einem Brautzug und einem Brautpaar geben; zu plastischer Anschaulichkeit aber hat er seine Schilderung nicht gebracht« (BAUDISSIN: Einleitung S. 644).

Eine besondere Rolle, die noch niemals klar herausgearbeitet ist[1], spielen der *Arm*, die *Hand* oder die *Rechte Jahves*. Diese Glieder wechseln unterschiedslos, um die gewaltige, sozusagen muskulöse Kraft Gottes im Bilde darzustellen: *Du hast einen Arm voller Kraft, stark ist deine Hand, hoch erhoben deine Rechte* (Ps. 89 14). Es ist kaum noch erlaubt, hier von einem Bilde zu reden, da es nicht ausgeführt, sondern nur fragmentarisch ist. Der Arm Jahves muß freilich irgendwann einmal als ein plastisches Bild empfunden worden sein; denn sonst hätte man nicht davon geredet. In den uns vorliegenden Schriften des Alten Testamentes aber denkt man überhaupt nicht mehr an eine Hand. Nicht ein einziges Mal wird an all den Stellen, die im Folgenden zitiert werden, nach homerischer Weise mit epischem Behagen gemalt, nur ein einzelner Pinselstrich deutet flüchtig an. Es handelt sich zwar um ursprünglich anschauliche, aber später nicht mehr angeschaute bildliche Redensarten, die vor allem den siegverleihenden, hülfreichen Gott bezeichnen: *Mit deiner Hand vertriebst du Völker .... Denn nicht durch ihr Schwert haben sie das Land in Besitz genommen, und nicht ihr Arm verschaffte ihnen den Sieg, sondern deine Rechte und dein Arm und das Licht deines Antlitzes, denn du hattest Wohlgefallen an ihnen* (Ps. 44 3f.). *Deine Rechte, Jahve, ist herrlich ob ihrer Kraft, deine Rechte, Jahve, zerschmettert die Feinde* (Ex. 15 6). *Horch, Jubel und Siegesruf in den Zelten der Frommen, die Rechte Jahves verrichtet große Taten, die Rechte Jahves erhöht, die Rechte Jahves verrichtet große Taten* (Ps. 118 15f.). Es ist schon zu viel gesagt, daß Jahve als *Longimanus* gelte.

1. Abgesehen von den Kommentaren, die fast immer an der Einzelstelle haften, hat m. W. nur GIESEBRECHT (Der Knecht Jahves S. 72) dies Problem gestreift. Er redet von einem »Begriff des Armes Jahves, wohl zu unterscheiden von dem der Hand Gottes«, ohne diese unhaltbare These näher zu begründen.

Wenn die Israeliten in die Unterwelt durchbrechen, so holt er sie zwar mit seiner Hand herauf (Am. 9_{2}). Aber es wird nicht geschildert, wie er oben im Himmel auf seinem Throne sitzt und in aller Gemächlichkeit seinen unheimlich langen Arm ausstreckt und bis in die Šeol hinabgreift. Das Bild ist auch hier wie sonst nur fragmentarisch. Er streckt seine Hand aus der Höhe und errettet den Ertrinkenden aus großen Wassern (Ps. 144_{11}) und hilft seinen Geliebten mit seiner Rechten (Ps. 60_{7}). Wahrlich, Jahves Hand ist *nicht zu kurz* (Num. 11_{23}. Jes. 50_{2}. 59_{1}). Ebenso groß und stark wie seine rechte Hand ist sein Arm, ohne daß dies weiter ausgemalt würde. *Über die Größe deines Armes erstarren sie wie Stein* (Ex. 15_{16}). *Gemäß der Größe deines Armes mache frei*[1] *die dem Tod Geweihten* (Ps. 79_{11}). *Du hast ..... durch deinen starken Arm deine Feinde zerstreut* (Ps. 89_{11}). *Entblößt hat Jahve seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, und sehen werden alle Enden der Erde die Rettung unseres Gottes* (Jes. 52_{10}). Und gleich darauf heißt es: *Der Arm Jahves, wem ward er offenbar* (Jes. 53_{1}). Duhm denkt schon zu anschaulich, wenn er exegesiert: »Wer hat in der Höhe den für gewöhnliche Augen unsichtbaren Gottesarm erblickt?« Charakteristisch für den Sprachgebrauch ist eben, daß der Arm Jahves nicht viel mehr als ein Synonym für die Kraft Jahves ist. Mitunter scheint der Arm von der Person losgelöst und tritt als selbständiges Wesen auf: Als Jahve von Edom heimkehrte, das Gewand mit Blut bespritzt wie ein Keltertreter von rotem Beerensaft, da sagt er: *Die Kelter trat ich allein und von den Völkern war niemand mit mir . . . Und ich schaute, doch da war kein Helfer, und ich erstaunte, da war kein Unterstützer, da half mir mein Arm, und mein Grimm unterstützte mich* (Jes. 63_{1}ff. vgl. 59_{16}. Ps. 98_{1}). Der Verfasser will ohne Zweifel sagen, daß Jahve sich selbst zu helfen wußte: Sein Arm war stark genug, um jeder Unterstützung entbehren zu können. Der Israelit kann so unanschaulich denken, daß er den Arm ohne die Person sieht: *Rege dich, rege dich, waffne dich mit Kraft, Arm Jahves* (Jes. 51_{9})! *Siehe, Jahve kommt mit Stärke und mit sieghaftem Arme* (Jes. 40_{10}). Aber man darf den

---

1. Lies הַתֵּר mit Trg. Peš.

Arm so wenig personifiziert auffassen wie die Stärke. Da er nicht nur neben die Götter, sondern auch neben die Menschen tritt, so ist dieser für unsere Sprache ungewöhnliche Ausdruck dem Israeliten nicht auffällig gewesen. In dem Königshochzeitsliede (Ps. 45 5) heißt es: *Furchtbare Taten lehre dich deine Rechte.* Gunkel erklärt diese Worte zu plastisch: »Der rechte Arm, der das Schwert führt, wird hier nach höchst altertümlicher, poetischer Vorstellung wie ein dämonisches Wesen gedacht, das die schaurigen Streiche führt aus eigener Gewalt. Der Krieger selbst mag seinem Arme zuschauen und von ihm kämpfen lernen«. Die Rechte ist hier weiter nichts als die Kraft.

Dieselben Glieder zeichnen nicht nur den Kriegs-, sondern auch den Schöpfergott aus: *Meine Hand hat die Erde gegründet, meine Rechte den Himmel ausgespannt* (Jes. 48 13). *Ich habe die Erde gemacht, den Menschen, das Vieh, das auf der Oberfläche der Erde, durch meine große Kraft und meinen ausgereckten Arm* (Jer. 27 5). *Du brachtest sie, pflanztest sie ein auf den Berg deines Erbes, in die Stätte, die du zur Wohnung dir bereitet, Jahve, in das Heiligtum, Herr, das deine Hände gegründet* (Ex. 15 17 vgl. Ps. 78 54). Und wenn Gott den Menschen aus Erde vom Ackerboden (Gen. 2 7) und alle Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels (Gen. 2 19) bildete, so wird er seine Hände benutzt haben, so gut wie der Töpfer, der den Lehm knetet. Um die Tätigkeit des Menschen auszudrücken, stellt der Maler ihn mit ausgestrecktem Arme dar. Dasselbe Bild, auf die Gottheit übertragen, bedeutet im letzten Grunde nicht nur den bei der Schöpfung, sondern überhaupt den arbeitenden, handelnden, wirkenden Gott, vornehmlich im Affekte, um das Grandiose seines Tuns verständlich zu machen: *Darum entbrannte der Zorn Jahves wider sein Volk, und er reckte seine Hand wider es aus und schlug es .... Bei alledem wandte sich sein Zorn nicht und seine Hand blieb ausgereckt* (Jes. 5 25). *Und ich selbst will mit euch kämpfen, mit ausgereckter Hand und starkem Arm und im Zorn und im Grimm und in gewaltiger Wut* (Jer. 21 5). *Ich will meine Hand wider sie ausrecken und das Land zur Wüste und zur Wüstenei machen* (Ez. 6 14. 14 9. 13 u. a.). Bemerkenswert ist, daß Jahve in alter Zeit fast ausschließlich seine Hand zum Unheil und zur Strafe

braucht. Der Zauberer, der ein Volk oder eine Stadt verderben will, ahmt symbolisch das Tun der Gottheit nach. Indem er seinen Stab emporhebt (Ex. $17_{9ff.}$) oder seine Lanze ausreckt (Jos. $8_{18. 26}$)[1], glaubt er durch magischen Konnex, Jahve zum Handeln zu zwingen. Der Kontakt ist unterbrochen in dem Augenblick, wo er den Stab sinken läßt (Ex. 17_{11}).

Die Hand spielt endlich eine Rolle beim Wirken des Naturgottes. Wenn Jahve die Berge schlägt, daß sie rauchen (Ps. 104_{32}. 144_{5}), so bedient er sich dabei seines Armes oder seiner Hand (vgl. Jes. 5_{25})[2]. Wie er im allgemeinen seine Hand schwingt (Jes. 19_{16}. Zach. 2_{13}), so schleudert er im besonderen als Gewittergott mit seinem Arm die Blitzspeere, wie wir aus Jes. 30_{30} erschlossen haben. Gleich dem Sturm, der niederschlägt zur Erde mit der Hand (Jes. 28_{2}), trocknet Jahve die Meereszunge Ägyptens aus und schwingt seine Hand wider den Strom in seinem Glutwind (Jes. 11_{15}). Als *Schläge Jahves*, von seiner Hand herrührend, gelten Krankheiten und Plagen (נֶגַע, מַכָּה), Blindheit und Pest, vor allem der Aussatz. Der Aussätzige ist *κατ' ἐξοχήν* der *von Gott Geschlagene* (Ps. 73_{14}. Jes. 53_{4}). Aber auch vom Ekstatiker sagt man: *Die Hand Jahves war auf ihm* (Ez. 1_{3}. $3_{14. 22}$. 37_{1}. II Reg. 3_{15}) oder *die Hand Gottes fiel auf ihn* (Ez. 8_{1}) oder *die Hand Jahves packte* (חזק) den Propheten (Jes. 8_{11}. Ez. 3_{14}). Die krankhaft bis zum Wahnsinn fast gesteigerte Gefühlserregung, die den Ekstatiker ergreift, gilt als eine Wirkung der auf ihm lastenden Hand Jahves. Wie vom Schlage getroffen, in seiner Willenskraft gelähmt, steht er unter dem hypnotischen Banne der Gottheit. Man muß sich hüten, mit diesen Stellen etwa Ez. 11_{5} zu kombinieren: *der Geist Jahves fiel auf ihn*, als ob durch die Handauflegung Jahves der Geist übertragen würde. Mag das auch die spätere Anschauung sein, ursprünglich brauchte man kein Medium. Es genügt, daß Jahve den Menschen anfaßt, um ihn in Ekstase

---

1. V. 19 ist das Ausrecken der Lanze umgedeutet.

2. Ethnographische Parallelen bei Lasch Arch. f. Rel. V 242: »Wann die Eingebornen ⟨auf Samoa⟩ ein Erdbeben spüren, rufen sie: Dank, daß Mafuie nur einen Arm hat! Hätte er zwei, so würde er die Erde in Stücke brechen«.

zu versetzen, genau so wie die Berge rauchen müssen, wenn Jahve sie anrührt[1].

Auf neuerdings bekannt gewordenen babylonischen Siegelzylindern[2] ist ein Arm mit einer siebenfingrigen Hand dargestellt, die angebetet wird. Die sieben Planeten scheinen hier als Finger an der Hand des höchsten Himmelsgottes gedacht[3], wie sie in analoger Weise Zach. 4 als seine Augen gelten. NIELSEN (S. 154f.) nimmt einen Zusammenhang dieses Kultsymbols mit der Hand Jahves an. Er beruft sich dafür auf den Sprachgebrauch, den er sehr oberflächlich und ungenügend anführt. Hätte er ihn systematisch beobachtet, wie es oben versucht ist, so würde ihn die Vielseitigkeit am Ende stutzig gemacht haben. Wäre die Hand Jahves wirklich ein bestimmtes Kultsymbol gewesen, das man real vor Augen hatte oder wenigstens unter besonderen Umständen sehen konnte, so wäre schwerlich solch ein vielseitiger Sprachgebrauch möglich gewesen; er wäre beschränkter geblieben in engerem Anschluß an das feststehende Kultsymbol. NIELSEN verweist ferner auf Ex. 17_{16}, den kleinen Vers, der die oben erwähnte zauberhafte Besiegung der Amalekiter durch Moses Arm abschließt, und der von ihm übersetzt wird: *Es ist eine Hand am Thron Jahves.* Aber daß כֵּס *Thron* heiße, ist trotz EWALD und DILLMANN wenig wahrscheinlich. Da der Vers an den Altar *Jahve ist mein Banner* anknüpft, so ist statt des unverständlichen כֵּס das verständliche נֵס zu lesen, wie fast alle Neueren tun: *Hand (gelegt) an das Banner Jahves.* Ob dies Lied, dessen Übersetzung und Bedeutung[4] fraglich bleiben muß, etwas mit dem Altar Jahves zu

1. GUNKEL macht mich auf eine Parallele bei GOETHE aufmerksam: *Dich hat die Hand der Venus berührt.* Venezianische Epigramme No. 101 (Jubiläums-Ausgabe Bd. I S. 226). Vgl. auch die griechischen Parallelen Arch. f. Rel. Wiss. VII S. 103ff.

2. Vgl. THEO. G. PINCHES: Collection of Sir Henry Peek. Inscribed Babylonian tablets. Part. III S. 64. 66 und NIELSEN: Die altarabische Mondreligion S. 155.

3. Vgl. das Standbild des Janus, dessen Finger die Zahl 365 darstellen. WISSOWA: Religion und Kultus der Römer S. 93. REITZENSTEIN: Poimandres S. 275. Beachtenswert ist, wie wenig diese Vorstellung durch den Augenschein begründet ist.

4. GUNKEL (nach mündlicher Mitteilung) vermutet, daß dies Lied gesungen wurde, während das Banner Jahves dem Heere Israels voranzog.

tun hat, mag man mit Recht bezweifeln; jedenfalls aber ist diese Stütze viel zu schwach, um die Last der von NIELSEN geübten Beweisführung zu tragen. Allen diesen Bildern liegt überhaupt kein kultisches Symbol zu Grunde, sondern es genügt, an das eigentümlich fragmentarische Denken bei primitiven Völkern zu erinnern, die nicht das Bedürfnis haben, das Einzelne zu einer Gesamtanschauung, oder in diesem speziellen Falle: die Einzelglieder zu einer Gesamtpersönlichkeit zusammenzufassen[1].

Etwas anders ist es mit dem *Antlitz Jahves*. Hier hat NIELSEN (S. 179) ebenfalls fremde Einflüsse vermutet. Zwei Dinge sind in der Tat auffällig und bedürfen der Aufklärung. Erstens die Redensarten: *Jahve lasse leuchten sein Angesicht* oder *Jahve erhebe das Licht seines Angesichtes* (Num. 6_{25}. Ps. 4_{7}. 31_{17}. 67_{2}. $80_{4.\,8.\,20}$. 119_{135}. Dan. 9_{17}). Diese Phrasen werden ausschließlich von Jahve gebraucht. Das *Licht des Angesichtes*, das Ps. 44_{4} neben der Rechte und dem Arm Jahves steht, wird Prov. 16_{15} auch dem Könige beigelegt[2] und ist wahrscheinlich erst von Jahve auf ihn übertragen. Man behauptet gewöhnlich, die zitierte Redensart bilde einen Gegensatz zu der anderen: *das Antlitz verbergen* (Dtn. 31_{17}f. Ps. 10_{11}. 13_{2}. 22_{25}. 27_{9}. 30_{8}. 88_{15}. 104_{29}). Aber zu dieser gehört als oppositionell: שָׁעָה *hinschauen* oder שׂים עין על *das Auge auf jemanden richten* oder פנה *sich hinwenden* (Ps. 25_{16}. 86_{16}. 119_{132}). Die Hauptsache, warum das Antlitz grade *leuchten* muß, um gnädig zu sein, wird daraus nicht erklärt. Wenn ferner Ex. 34_{29}ff. erzählt wird, daß das Antlitz des Mose strahlte infolge seines Redens mit Gott, so vermuten die Exegeten mit Recht, die δόξα θεοῦ sei auf ihn übergegangen. Sie sollten weiter vermuten, daß Mose nach diesen Versen mit Jahve von Angesicht zu Angesicht verkehrt habe, da der göttliche Lichtglanz vom

---

1. »Solche kurz abgebrochene Gedankenreihen, die jederzeit auf bereite Annahme rechnen können, scheinen eben der mythischen Zeit eigen zu sein.« »Das Auftreten unentwickelter und unverbundener Gedankenanfänge ist geradezu eine Eigentümlichkeit der mythischen Zeit.« E. H. BERGER: Mythische Kosmographie der Griechen. Leipzig 1904. S. 15. 23.

2. Job. 29_{24} ist verderbt (DUHM). Auch im Babylonischen ist Ähnliches nachweisbar.

Antlitz Jahves herrührt. Diese Worte stehen folglich im strikten Gegensatz zu Ex. 33_{21}ff., wonach Mose trotz seines Bittens das Antlitz Jahves nicht sehen dürfe, wenn anders er am Leben bleiben wolle. Die Geschichte dieser Theophanie ist im Lauf der Zeit mehrfach überarbeitet worden, wie andere Züge bestätigend lehren. Eine jüngere Quelle weiß von einer Lichtglorie des göttlichen Antlitzes, während die älteren nichts davon berichten. Dem entspricht die religionsgeschichtliche Wandlung. Während die ältere Zeit es vermeidet, Jahve zu beschreiben, und das Göttliche in den Schleier keuschen Geheimnisses hüllt, haben wir in Ez. 1 die erste wirkliche Schilderung der göttlichen Gestalt Jahves. Aber mag sie auch jünger bezeugt und später zur Geltung gelangt sein, so ist sie ihrem Ursprunge nach nicht erst damals entstanden und keineswegs aus der Luft gegriffen. Eine zweite, noch auffälligere Tatsache findet sich im selben Zusammenhang. Denn auf das Flehen des Mose, Jahve möge sein Volk geleiten, antwortet dieser: *mein Antlitz soll mitgehen* (Ex. 33_{14}). Und ähnlich heißt es Dtn. 4_{37}: *mit seinem Antlitz* führte Jahve Israel aus Ägypten. Ein Antlitz kann nicht führen. Man hat daher gesagt, *panîm* sei Engelname (SMEND[2] S. 124). Das ist aber ausgeschlossen durch Jes. 63_{9}, wo nur Jahve selbst gemeint sein kann: *Nicht Bote*[1] *noch Engel, (sondern) sein Angesicht rettete sie.* Dazu kommen noch Ps. 44_{4}: *Das Licht deines Antlitzes* verschaffte ihnen den Sieg, und Thren. 4_{16}: *Jahves Antlitz hat sie zerstreut* unter die Völker. Diese Ausdrucksweise ist im Israelitischen ihrem Ursprung nach unverständlich. Es handelt sich hier folglich nicht um genuine, sondern um übernommene Vorstellungen, deren Deutung unsicher und hypothetisch bleibt. Die Kanaaniter[3] kannten ein Epitheton *Antlitz des Baal*, der Göttin תנת beigelegt, und nannten darnach verschiedene Stätten פְּנִיאֵל (Gen. 32_{31}), θεοῦ πρόσωπον (STRABO XVI 2, 15f.). Eine ausreichende Erklärung dieser ebenfalls rätselhaften Tatsache ist noch nicht gegeben. Hieran darf man jedenfalls noch eher erinnern als an die babylonischen Siegelzylinder[3], auf denen öfter nur das

---

1. Lies צִיר DUHM. 2. Vgl. BAETHGEN S. 56f.

3. PINCHES: Collection of Sir Henry Peek. Part. III S. 65. NIELSEN: Altarab. Mondreligion S. 179. NIELSENS Thesen vermag ich mir nicht

Gesicht eines Gottes dargestellt wird, während der übrige Körper fehlt. Wir müssen uns zum Verständnis der israelitischen Phrasen mit der Annahme begnügen, daß den Hebräern das *Antlitz Gottes* als eine geläufige Bezeichnung der Gottheit selbst (Jes. 63_9) und als im himmlischen Lichtglanz strahlend von irgendwoher vermittelt wurde[1].

Hierher dürfen wir endlich die Vorstellung von dem *Becher in der Hand Jahves* ziehen. Eine im Arabischen gebräuchliche Redensart lautet: شرب كاس المنون *den Todesbecher trinken,* die zweifellos vom Giftbecher hergenommen ist. Im Alten Testamente ist sie nicht nachweisbar. Statt dessen findet sich die

---

anzueignen, da er lediglich Vermutungen ohne Beweise und ohne innere Anhaltspunkte aufstellt.

1. Eichhorn macht mich auf die wichtige Tatsache aufmerksam, daß die Gottesvorstellungen der Genesis toto coelo verschieden sind von denen des ganzen Alten Testamentes. Die Erde erbebt nicht, wenn Jahve erscheint, die Hütte wird nicht hell von seinem Antlitz, wenn er eintritt, der Mensch stirbt nicht, wenn er die Gottheit sieht. Nur in der Genesis, sonst nie wieder, wird Jahve so menschlich gezeichnet. Mit Adam wandelt er durchs Paradies, bei der Sintflut schließt er persönlich die Arche zu, den Duft von Noahs Opfer saugt er mit Behagen ein; bei Abraham ist er zu Gaste und stärkt sich durch ein Frühstück. Mit Jakob ringt er und unterliegt. Man merkt, hier weht eine ganz andere religiöse Luft als sonst im Alten Testamente. Diese Geschichten müssen in einem anderen Kreise entstanden sein, da in ihnen eine eigentümliche Atmosphäre herrscht, die wir nur hier kennen lernen. Der Unterschied zwischen der Genesis und z. B. dem Buche Exodus in dieser Beziehung ist so offenkundig, daß ihn nur ein Blinder übersehen kann. Wie man ihn erklären will, ist eine zweite Frage. Ich nehme an, daß die Geschichten der Genesis von den Kanaanitern entlehnt sind, die gleich Homer in einer kulturübersättigten Zeit lebten, wo die Religion sich zu zersetzen und in Rationalismus aufzulösen begann. Man hat die Scheu vor der Gottheit verloren und zieht sie ins Menschliche herab. Die scheinbare Naivität ist in Wirklichkeit Hyperkultur. Sonderbar ist nur, daß die Israeliten niemals das Bedürfnis empfunden haben, die spezifischen Züge der Gottesoffenbarung, mit denen wir uns in diesem und in den vorhergehenden Paragraphen beschäftigt haben, nachträglich in die Genesiserzählungen einzufügen. — Einen dritten denkwürdigen Kreis, der wieder für sich steht, bilden die Josephsgeschichten. »An die Stelle des Glaubens an die Gotteserscheinungen ist der Vorsehungsglaube getreten« (Gunkel[2] S. 351).

Phrase: *aus dem Zornesbecher* oder *aus der Zornesschale trinken*, die auffälligerweise nur ein einziges Mal (Hab. 2_{15} nach der Konjektur WELLHAUSENS) in profanem Sinne begegnet, sonst stets von Jahve ausgesagt ist. Das Bild ist nicht ohne weiteres klar. Man möchte es ebenfalls auf den Giftbecher zurückführen, da das Wort חֵמָה sowohl *Gift* wie *Zorn* heißt[1]. Weil Gift und Zorn für das semitische Sprachbewußtsein eng zusammengehören, darum kann von einem *Becher* und von einem *Ausgießen* (Ez. 14_{19}. 20_{33}. 22_{22}. Hos. 5_{10}. Thren. 2_{4}. 4_{11}) und von einem *Trinken* (Job. 21_{20}) des Zornes gesprochen werden. Wir erwarten demnach, daß die Schilderung der Folgen, die das Trinken des göttlichen Zornesbechers hervorruft, sich decke mit den Erscheinungen, die durch Giftgenuß verursacht werden.

Von einem Giftwasser Jahves redet unzweideutig Jeremia. *Sammelt euch, laßt uns in die festen Städte ziehen und dort untergehen; denn Jahve, unser Gott, läßt uns untergehen und tränkt uns mit Giftwasser; denn wir haben gesündigt wider Jahve* (Jer. 8_{14}). Anderswo sagt Jahve: *Darum will ich dies Volk mit Wermut speisen und mit Giftwasser tränken* (Jer. 9_{14}. 23_{15}). In allen diesen Versen ist ein Gift gemeint, das von einer uns unbekannten Pflanze genommen wird, wie wir auch die von uns mit Wermut übersetzte Pflanze nicht genau identifizieren können[2]. Soweit sind die Bilder klar.

Die Unklarheit beginnt schon an der Stelle, die man ohne Grund als die Quelle dieser ganzen Idee angesehen hat: *Denn so sprach Jahve, der Gott Israels zu mir: Nimm diesen Weinbecher . . . . aus meiner Hand und lasse ihn trinken alle Völker, zu denen ich dich sende. Und sie sollen trinken und ins Schwanken geraten und ins Rasen durch das Schwert, das ich unter sie sende. Und ich nahm den Becher aus der Hand Jahves und ließ ihn trinken alle Völker, zu denen Jahve mich gesandt hatte . . . . Du aber sollst zu ihnen sagen: So spricht Jahve der Heerscharen, der Gott Israels: Trinkt, daß*

---

1. Die Urbedeutung ist »Gift«, wie die Übereinstimmung des Assyrischen (imtu), Arabischen (حُمَة), Äthiopischen (ሐሞት: Galle) und Syrischen (ܚܡܬܐ) lehrt.

2. Man denkt an Artemisia absinthium, die aber nicht giftig ist.

ihr trunken werdet und speit und hinfallt, ohne aufzustehen, vor dem Schwerte, das ich mitten unter euch sende (Jer. 25 15ff. 27). Hier sind zwei Bilder mit einander vermengt: das vom Trinken des Bechers Jahves und das vom Gefressenwerden durchs Schwert. Möglich war dies, da beide inhaltlich identisch sind und den gewaltsamen Tod bedeuten. Der Verfasser war sich des bildlichen Charakters gar nicht mehr bewußt und brauchte darum beide metonymisch. Um dieses abgeblaßten Sinnes willen kann die Phrase vom Becher Jahves nicht erstmalig durch Jeremia geschaffen, sondern sie muß um vieles älter sein. Wollte man selbst mit Duhm das Schwert als Glosse streichen, so ist doch nicht jeder Anstoß entfernt. Denn das Bild bleibt trotzdem unklar. Obwohl der Becher ausdrücklich als *Weinbecher* bezeichnet ist, paßt die folgende Schilderung nicht dazu. Vom Wein kann man zwar trunken werden, speien und hinfallen, aber man steht wieder auf, man stirbt nicht davon noch gerät man durch ihn in Raserei. Der Wein ist überhaupt völlig ungeeignet, um das Unheil zu symbolisieren, das er hier symbolisieren muß. Denn er ist in erster Linie ein köstlicher Trank, ein Freudespender und Sorgenlöser, und er behält diesen Charakter trotz der unangenehmen Wirkungen, die sich an den übermäßigen Genuß knüpfen.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist Ps. 60 5 ebenso auffällig: *Du hast dein Volk Hartes sehen lassen, du hast uns Taumelwein trinken lassen.* Baethgen erklärt: »Der Taumel selbst ist das Gift, welches das Volk getrunken hat«. Aber es handelt sich hier, wie aus dem Parallelismus hervorgeht, einfach um eine technische Redensart. Du hast uns mit Taumelwein getränkt d. h. du hast uns Unheil bescheert. Der *Taumelwein* hat hier dieselbe Bedeutung wie im Neuen Testamente *ποτήριον Unheil* (Matt. 20 22. 26 39). Vom Weine aus ist diese Begriffsentwicklung schlechterdings unverständlich. Ebenso kennt Ps. 75 9 nur den Unheilsbecher: *Denn ein Becher ist in der Hand Jahves mit gärendem Wein voller Würze, und er schenkt davon, und auch*[1] *seine Hefen müssen trinken, müssen schlürfen alle Gottlosen auf Erden; ich aber will jubeln für immer.* Der Fromme trinkt den Most Jahves nicht. Wäre wirklich himmlischer Wein im

1. Lies אַךְ Wellhausen.

Becher Jahves, so müßte der Gerechte zu allererst davon kosten. Der Weinbecher kann demnach nicht ursprünglich sein, sondern muß als ein späteres Substitut aufgefaßt werden.

An einer anderen Reihe von Stellen wird das Getränk nicht näher bezeichnet. So heißt es Jer. 51 39: . . . *ich will bereiten ihren Trank und will sie trunken machen, damit sie zusammenbrechen*[1] *und entschlafen zu ewigem Schlaf ohne Erwachen, spricht Jahve.* Wie hier der Tod als eine Wirkung des göttlichen Trankes ausdrücklich genannt wird, so auch Ob. 16: *Denn so wie ihr auf meinem heiligen Berge habt trinken müssen, werden alle Völker beständig trinken, trinken und wieder trinken*[2], *und sein, als wären sie nie gewesen.* Dieselbe Idee scheint Ez. 23 32f. (vgl. V. 25ff.) vorausgesetzt zu sein: *Den Becher, der deiner Schwester gereicht ward, sollst du trinken, den tiefen, weiten . . . . der viel zu fassen vermag . . . . den Becher des Schauers und des Schauders.* Anderswo ist es nicht der Tod, sondern die Schmach, die den Trinker trifft. *Freue dich und sei fröhlich, . . . die du wohnst im Lande Uz, auch an dich wird der Becher kommen, du wirst dich berauschen und entblößen* (Thren. 4 21). *Wehe dem, der den Anderen zu trinken gibt aus der Schale seines Zornes*[3] *bis zur Berauschung, um an ihrer Schande sich zu weiden. Trink nun auch du und taumle*[4], *es kommt an dich der Becher aus der Rechten Jahves, und du wirst dich sättigen an Schmach statt an Ehre*[5] (Hab. 2 15f.). Wieder an anderen Stellen wird Ohnmacht oder Wahnsinn als Folge des Trinkens genannt. *Ermuntere dich, ermuntere dich, steh auf, Jerusalem, die du getrunken hast von Jahves Hand den Becher seines Grimmes, die du den Kelch des Taumels getrunken, geschlürft hast . . . Deine Söhne lagen ohnmächtig . . . wie die Antilope im Netz. Sie waren voll vom Grimm Jahves, vom Schelten deines Gottes. Darum höre dies, Elende und Trunkene, doch nicht vom Wein. So spricht Jahve, dein Gott, der da hadert für sein Volk: Siehe, genommen habe ich von deiner Hand den Becher des Taumels, nicht wirst du ferner mehr trinken den Kelch meines Grimmes* (Jes. 51 17ff.). In über-

---

1. Lies יעלפו GIESEBRECHT. 2. Lies ועלו; vgl. das arab. علّ.

3. Lies מסף חמתו WELLHAUSEN. 4. Lies וְהֵרָעֵל LXX.

5. Vgl. WELLHAUSEN und NOWACK z. St.

tragenem Sinne werden Städte als Unheilsbecher Jahves aufgefaßt: *Ein goldener Becher war Babel in der Hand Jahves, der die ganze Erde berauschen sollte; vom Weine darin tranken die Völker, darum gebärdeten sie sich wie Rasende* (Jer. 51 7). Duhms allegorische Erklärung ist nicht überzeugend: »Der Wein ist die verführende Macht, die die reiche, prächtige Königs- und Handelsstadt auf die Welt ausübte«. Der Verfasser will vielmehr sagen: Das Unheil der Erde kam auf Veranstaltung Jahves grade aus dem prachtvollen Babel. Um diesen Gedanken auszudrücken, benutzt er die Vorstellung von dem Becher Jahves und stellt die Stadt selbst als diesen Kelch dar, aus dem die Völker trinken, sich berauschen und dann wahnsinnig werden. Zach. 12 2 wird dasselbe Bild auf Jerusalem angewandt: *Siehe, ich mache Jerusalem zu einem Taumelkelch für alle Völker ringsum, und auch Juda*[1] *wird dabei sein bei der Belagerung Jerusalems.*

Fassen wir die Einzelzüge zu einer Gesamtanschauung zusammen, so ergibt sich Folgendes: Wer aus dem Becher Jahves trinkt, wird berauscht, taumelt, gebärdet sich wie ein Rasender, fällt ohnmächtig hin, entblößt sich oder wird, als wäre er nie gewesen, wird entschlafen zu ewigem Schlaf, ohne Erwachen. So weit die Tatsachen. Die im Folgenden versuchte Erklärung[2] kann nur den Anspruch einer Hypothese erheben.

Sehen wir von dem zuerst erwähnten Giftwasser ab und achten wir nur auf die zuletzt genannten Dinge, so sind sie weder für das Giftwasser noch für den Wein charakteristisch. Sie passen nicht zu purem Gifte. Denn dann würde ein Trunk genügen, um das Ende des Trinkers herbeizuführen, dann würde man ihn nicht *trinken, trinken und wieder trinken,* dann würde man nicht bloß ohnmächtig oder rasend. Ebenso wenig stimmen sie zum Weine. Denn er ist kein Symbol des Unglücks, sondern des Glücks, und wer ihn genießt, entschläft nicht zu ewigem Schlaf, ohne Erwachen. Mit größerem Recht darf man an ein langsam wirkendes Pflanzengift denken, das nicht immer zum Tode, sondern mitunter nur zur Ohnmacht oder zur Raserei

1. Streiche על Geiger.
2. Im Anschluß an eine mündliche Mitteilung Gunkels.

führt. Grade die Worte, mit denen das Sterben nicht direkt genannt, sondern umschrieben wird, lassen auf eine Art Opium, Haschisch oder einen ähnlichen Rauschtrank schließen, aus dem man Lethe schlürft und *wird, als wäre man nie gewesen,* durch dessen Genuß man entschlummert oder, falls er zu reichlich gewesen, auf immer entschläft. Die Kenntnis eines solchen Rauschmittels und seiner Wirkungen darf man jedenfalls damals so gut voraussetzen, wie sie heute im Orient vorhanden ist.

Nun wird jedoch an einigen Stellen der Wein, wie wir gesehen haben, ausdrücklich genannt, und bis zu einem gewissen Grade sind ja auch die Folgen des Weingenusses denen des Rauschtrankes ähnlich, sodaß beides sehr wohl in der Phantasie der Propheten mit einander kombiniert werden konnte. Man müßte aber eine Übertreibung annehmen, die auch deshalb wahrscheinlich ist, weil nicht bloß Einzelne, sondern ganze Völker aus dem Becher Jahves trinken sollen. Diese Schilderungen sind charakterisiert durch eine wild-phantastische und groteske Art. Wie wir von künstlichen Mitteln, von Musik (II Reg. 3_{15}) und Tanz (I Reg. 18) der älteren Propheten hören, um die Verzückung hervorzurufen, so erfahren wir auch durch Jesaja, daß die Priester und Propheten, durch Wein und Meth in Ekstase versetzt, sinnlose Orakel in barbarischem Kauderwelsch stammeln (Jes. 28_{7}ff.), wenn sie nicht einfach den Jesaja höhnen. Jedenfalls benutzt dieser ihr Wort, um es gegen sie selbst anzuwenden und ihnen zuzurufen: Jawohl, in solchem barbarischen Kauderwelsch wird Jahve schon zu euch reden und euch — assyrisch lehren! Durch eine ähnliche Pointe werden vielleicht auch die Dinge verständlich, die uns hier beschäftigen.

In der Heilseschatologie begegnet uns einmal eine Schilderung, wie Jahve auf seinem Berge allen Völkern ein großes Gastmahl anrichtet aus Fettspeisen und Hefenweinen (Jes. 25_{6}). Diese Idee muß, wie aus manchen Anzeichen hervorgeht (vgl. § 14), alt sein, obwohl sie uns nur an einer späten Stelle überliefert ist, und muß einmal eine größere Rolle gespielt haben. Wir haben darum ein Recht, für uns verlorene Beschreibungen eines solchen göttlichen Gelages zu vermuten, das wohl nach Art der Feste gedacht war, die man im Tempel am Tische

der Gottheit feierte. Beim Hauptfest, das nach der Weinlese stattfand, zogen die Scharen unter fröhlichem Flötenspiel in die Festhallen der Heiligtümer (I Sam. 9 22. Jes. 30 29). Dort aß man und trank man und *war fröhlich* vor Jahve. Wenn dann der Festbecher, der *Becher Jahves,* von Hand zu Hand gereicht ward, herrschte ausgelassene Freude, die oft das Maß des Anstands überschreiten mochte (Jdc. 21 21. I Sam. 1 13. Am. 2 7).

Denken wir uns an diesen Festen im allgemeinen und an dem Jahvefest der Heilseschatologie im besonderen die Schilderungen der Propheten orientiert, so werden sie begreiflich als eine Verdrehung ins Groteske. Für sie ist der Tag Jahves ein Tag des Unheils, und darum verwandelt sich für sie das Bild der Heiterkeit in ein Bild des Entsetzens. Auch sie stellen, in Anlehnung an die populären Anschauungen, jenen Tag als ein Opferfest dar, an dem der Becher Jahves kreist, aber sie übertreiben die Wirkungen des Weines, als würde ein Rauschtrank oder gar Giftwasser von Jahve kredenzt. Ein ganzes Volk trinkt, rast, taumelt, stürzt, verliert die Besinnung, entschläft und wird, als wäre es nie gewesen. Diese Erklärung ist nur eine Hypothese, aber nicht unwahrscheinlicher als andere, zumal wenn sie im Zusammenhang mit den Tatsachen betrachtet wird, die im nächsten Paragraphen behandelt werden sollen.

In einem anderen Sinne lernen wir sehr viel später den Becher Jahves als Inspirationsbecher kennen. Als Esra die heiligen Schriften diktieren soll, ruft eine Stimme ihm zu: *Esra, tu den Mund auf und trinke, womit ich dich tränke! Da tat ich den Mund auf und sieh, ein voller Kelch ward mir gereicht, der war gefüllt wie von Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer gleich war* (IV Esra 14 37ff.). Hier wird deutlich die Inspiration unter dem Bilde des Trinkens aus dem göttlichen Becher beschrieben. Daß dieser Zug von diesem Schriftsteller zum ersten Mal erfunden sei, wird niemand behaupten wollen, der als ein wesentliches Merkmal der Apokalyptik das Arbeiten mit überkommenen Ideen anerkennt. Aber ob die Vorstellung altisraelitisch ist, können wir aus Mangel an Material nicht entscheiden. Sie hat jedoch mit den oben angeführten Tat-

sachen scheinbar nichts zu tun. Religionsgeschichtlich sind viele Parallelen zu ihr vorhanden[1].

§ 14. Die Opfermahlzeit Jahves.

Der Tag Jahves heißt Zeph. 1 8 יוֹם זֶבַח יהוה. Die gewöhnliche Übersetzung lautet: *Tag des Opfers Jahves*. Sie ist ungenau, wie aus dem vorhergehenden Verse folgt: *Still vor dem Herrn Jahve; denn nah ist der Tag Jahves; denn bereitet hat Jahve das Opfer, hat die von ihm Geladenen geheiligt.* Weil von *Geladenen*, von Gästen, die Rede ist, handelt es sich nicht einfach um ein Opfer, sondern genauer um eine Opfermahlzeit. Die Seltsamkeit dieser Vorstellung wird durch die ungenaue Wiedergabe: *Tag des Opfers Jahves* stark abgeschwächt. Wir würden es verstehen, wenn das Morden der Menschen ein Opfern genannt würde, da in alter Zeit jedes Schlachten ein Opfern gewesen ist. Das Wort Jeremias: *Ich lasse sie hinstürzen wie Schafe beim Schlachten* (51 40), bedarf keiner Erklärung. Auch das ist begreiflich, warum Jahve *ein Opfer veranstaltet im Lande des Nordens am Flusse Euphrat* (Jer. 46 10). Menschliche Funktionen sind in poetischer Lizenz auf die Gottheit übertragen, obwohl sich bei scharfer Logik einige Schwierigkeiten ergeben. Denn während die Opfer sonst einer Gottheit dargebracht zu werden pflegen und irgend einen bestimmten Zweck verfolgen, ist hier Beides außer Acht gelassen.

Der Tag Jahves als Opfermahlzeit hingegen, an der geladene Gäste teilnehmen, ist eine zunächst völlig rätselhafte Anschauung. Wir erfahren nicht genau, wer das Schlachtopfer und wer die Gäste sind. Es liegt im Stil der prophetischen Rede, dunkel, geheimnisvoll, orakulös das Künftige mehr anzudeuten als zu nennen, es lieber mit einem leichten Schleier zu verhüllen als zu offenbaren. Nach der herkömmlichen Auffassung sind die Israeliten das Schlachtopfer, während man ihre Feinde, die Völker, als die Gäste betrachtet. Wenn man den Zephanja beim Worte nimmt, so ist diese Erklärung unmöglich. Denn mit Israel sollen alle Tiere, Vögel, Fische,

---

1. Vgl. Oldenberg: Religion des Veda S. 175.

ja alles, auch die Menschen, vernichtet werden (1 2f.). Trotzdem darf man vielleicht kein allzu großes Gewicht auf diese Verse legen, da sie als Einleitung gewissermaßen nur das Motto für die gleich darauf geschilderte israelitische Katastrophe bilden und den breiten, überlieferten Rahmen abgeben, in dem das kleine, spezifisch prophetische Bild steckt. Es bleibt noch eine andere Möglichkeit, die deshalb vorzuziehen ist, weil sie besser in den Zusammenhang paßt, während jene ihn inkonzinn gestaltet. הקדיש ist auch Terminus technicus für das zu opfernde Tier: *stürze sie hin wie Schafe zur Schlachtung und heilige sie auf den Tag des Würgens* (Jer. 12 3). Die geladenen Gäste, die Jahve *geheiligt* d. h. dem Untergang geweiht hat, sind identisch mit dem Schlachtopfer, sind also niemand anders als die Israeliten selbst. Wie grausig ist das Bild, das der Prophet hier mit ein paar Strichen gemalt hat! Jahve veranstaltet ein göttliches Gastmahl. Aber während man sich sonst *freut vor Jahve,* wie der geläufige Ausdruck für die im Tempel genossene Mahlzeit lautet, hat hier der Gastgeber selbst bereits das Schwert gewetzt, um seine eigenen Gäste zu morden.

Zephanja denkt sich die Ausführung der Tat nicht ganz so entsetzlich und wörtlich. In V. 16: *ein Tag der Trompete und des Kriegsgeschreis gegen die festen Städte und gegen die hohen Zinnen,* deutet er an, daß Jahve sich eines irdischen Mittlers bedient, eines feindlichen Heeres, das Israel besiegt und vernichtet. Aber man steht zunächst vor einem völligen Rätsel, wenn man fragt, wie sich der Prophet den Untergang Israels durch einen unglücklichen Feldzug unter dem Bilde einer göttlichen Opfermahlzeit vorstellen konnte. So viel wird man mit Sicherheit sagen dürfen: Ganz aus sich selbst hat er diese Idee nicht geschaffen, da sie dazu viel zu dunkel und abrupt auftritt. Er wird sich vielmehr an eine damals bekannte, uns unbekannte Tradition angelehnt haben. Fragen wir nun weiter, woher er diese Tradition hatte und wie sie aussah, so tappen wir im Dunkeln. Aus den uns überlieferten älteren prophetischen Büchern stammt sie nicht. Ob sie nur mündlich oder auch schriftlich fixiert war, läßt sich nicht ausmachen. Ich trage kein Bedenken, eine reiche Literatur über den Tag Jahves vorauszusetzen, die uns verloren gegangen ist. Das ist eigentlich

selbstverständlich, wenn man überlegt, wie aus der ganzen fast tausendjährigen Geschichte, die das israelitisch-jüdische Volk erlebt hat, nur diese paar Bruchstücke erhalten sind, die wir Altes Testament nennen. Und doch wird selten Ernst gemacht mit diesem Gedanken. Man meint meist, wenn man die älteren Quellenschriften seziert hat, dann habe man eine Kenntnis von dem geistigen Leben des vorexilischen Israel. In Wirklichkeit besitzen wir eine ganz dürftige Kunde. GUNKEL hat des Öfteren darauf hingewiesen, daß an manchen Stellen des Priesterkodex gute alte Tradition vorliegt, die wir in den älteren, noch vorhandenen Schriften vergebens suchen. Es muß neben ihnen her ein breiter Strom existiert haben, der kostbare Überlieferungen mit sich führte, von denen wir zufällig einmal aus späterer Zeit hören. Genau so ist es mit den prophetischen Büchern. Aus einzelnen Anspielungen, unzusammenhängenden Fragmenten und undeutlichen, unverständlichen Bildern müssen wir notwendig schließen, daß neben ihnen und vor ihnen eine reiche, vor allem auch eschatologische Tradition fortgepflanzt wurde, sei es mündlich sei es schriftlich.

Etwas anders als Zephanja ist Jes. 13 3: *Ich habe entboten meine Geheiligten, auch eingeladen meine Recken zu meinem Zorn, meine stolz-frohlockenden.* Hier sind die *Geheiligten* nicht das Opfer, sondern das Werkzeug Jahves: *Horch Getümmel in den Bergen gleich einem großen Volk, horch Lärm von Königreichen*[1], *versammelten Völkern! Jahve Zebaoth mustert das Heer der Schlacht* (V. 4). Genauer sind es (nach V. 17) die Meder, die Babel vernichten sollen. Als Opferpriester von besonderer Heiligkeit, die sich nicht selbst durch Lustrationen und Sühnebräuche geweiht haben, sondern die von Jahve geweiht sind, vollziehen sie das Opfer an dem auserlesenen Schlachttier und nehmen als Gäste Jahves am Opfermahle teil. Nur dieser einleitende Vers setzt vielleicht die Opferidee voraus, während nachher das Ende Babels nicht mit den Farben der Opferung gemalt wird. Das Bild ist hier also ebenso typisch wie bei Zephanja, und die Anschauung vom Tage Jahves als einem Opferschmaus wird darum nicht verständlicher.

Zum dritten Male begegnet sie uns in der Gogweissagung

---

1. Lies מַמְלְכוֹת DE LAGARDE.

Ez. 39 17ff.: *Du aber, Menschenkind, . . . sprich zu den mannigfach beschwingten Vögeln und zu dem Getier des Feldes: . . . . Schart euch zusammen von ringsum zu meinem Opfermahle, das ich für euch schlachten will, ein großes Opfermahl auf den Bergen Israels, und ihr sollt Fleisch fressen und Blut trinken. Fleisch von Helden sollt ihr fressen und das Blut der Fürsten der Erde sollt ihr trinken, Widder, Lämmer und Böcke, Farren und Masttiere von Basan, insgesamt. Und ihr sollt Fett fressen bis zur Sättigung und Blut trinken bis zur Trunkenheit von meinem Opfermahle, das ich für euch geschlachtet habe. Und ihr sollt euch an meinem Tische sättigen an Rossen und Pferden, Helden und allerlei Kriegsleuten.* Vorausgesetzt wird in diesen Worten, daß Gog nicht bestattet wird, sondern unbeerdigt liegen bleibt. Das paßt nicht recht zu dem Vorhergehenden, wo von den Veranstaltungen zum Wegschaffen der Leichen die Rede ist. Der Zusammenhang ist nicht organisch (so schon KRÄTZSCHMAR). Trotzdem liegt auch hier uraltes Gut vor. Das Verzehren der Leichen durch Vögel und Tiere wird sonderbarer Weise als ein Opferschmaus beschrieben. Gog ist ein auserlesenes Menschenopfer, das mit den kostbarsten Schlachttieren, nämlich denen Basans, auf eine Stufe gestellt wird. Die Teilnehmer an der Mahlzeit, Vögel und Tiere, erhalten die besten Opferteile: Blut und Fett. Dieser Zug kann vom Verfasser nicht erfunden sein, er ist in dieser späteren und selbst in der früheren Zeit nicht begreiflich. Nach Ez. 44 15 sollen Blut und Fett des Opfertieres als die vornehmlichen Träger des Lebens Jahve dargebracht werden, und nach Lev. 3 darf man Fett und Blut nicht genießen, weil sie die heiligsten Bestandteile des Opfers sind, die Jahve selbst zukommen. Sehr viel früher wurden Blut und Fett einmal von den Opferteilnehmern selbst getrunken (SMITH: Rel. der Sem. S. 177). Aber hier werden diese hochheiligen Stücke weder Jahve noch den Menschen, sondern den Tieren zu teil.

Die Tradition kehrt Jes. 34 in doppelter Form wieder. Man hat mit Unrecht an eine Nachahmung Ezechiels gedacht. Denn hier findet sich ein Zug, den wir dort nicht getroffen haben. Alle Völker werden bestimmt für die Schlachtung und geopfert. Die Leichname werden hingeworfen, und *die Berge*

zerfließen von ihrem Blut und flüssig werden alle ⟨Hügel⟩[1]. Da im Folgenden das Schwert Jahves besonders auf Edom herabfährt, so werden die Edomiter als Hammel und Böcke dargestellt, an deren Blut und Nierenfett das Schwert Jahves sich berauscht. *Und es trinkt ihr Land das Blut, und ihr Staub wird von Fett getränkt.* Blut und Fett, die hochheiligen Träger des Lebens, werden also hier nicht von der Gottheit, auch nicht von Menschen oder Tieren, sondern von den Bergen und der Erde genossen.

Die nächste Parallele zu dem Opfer der Völker sind die Erzählungen vom Ende der Tiâmat. Der Tannin wird ebenso wie sie nicht begraben, sondern aufs Land, in die Wüste geworfen, wo ihn die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels fressen (Ez. 29_5. 32_4. Ps. 74_{14}). Das Fleisch wird auf die Berge gebracht, mit dem Ase werden die Täler gefüllt und mit dem Blute das Land getränkt (Ez. 32_6). Es ist möglich, daß die eschatologischen Schilderungen der Propheten durch diese urzeitlichen Gemälde beeinflußt sind, und eine gemeinsame Wurzel scheint nicht ausgeschlossen zu sein. Aber die Deutung der zusammengestellten Tatsachen ist sehr hypothetisch, und auch die im Folgenden versuchte andersartige Erklärung[2] kann keineswegs auf Sicherheit, sondern nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben.

Nach Jes. 25_6 wird Jahve in der Heilszeit (vgl. 24_{23}) ein Gelage veranstalten von Fettspeisen und Hefenweinen für alle Völker. Dies Symposion darf man schwerlich trennen von der im Vorhergehenden behandelten Opfermahlzeit. Denn sein heiliger Opfercharakter zeigt sich nicht nur darin, daß Jahve der Gastgeber ist und daß die Bewirtung auf dem heiligen Berge Zion geschieht, sondern auch in der Wahl der Speisen. Fett ist das Ambrosia Jahves (Lev. c. 3). Auch hierzu liefert der Tiâmatmythus eine frappante Parallele. Leviathan und Behemoth sollen einst von den Übriggebliebenen im messianischen Reiche verzehrt werden (I Bar. 29. IV Esra 6_{52}. I Hen. 60_{24}). Nach den Rabbinen wird ihr Fleisch aufbewahrt für das köstliche Mahl der Seligen (WEBER: Jüd. Theol.[2] S. 202). Leider

1. So mit BICKELL, DUHM.
2. Auf sie hat mich GUNKEL hingewiesen.

erfahren wir alle diese Dinge nur aus späten Quellen. Obwohl sie ihrer mythischen Natur nach alt sein müssen, ist es doch die Frage, ob wir sie grade in Israel vor dem Exil als bekannt voraussetzen dürfen. Nehmen wir das hypothetisch an, so würde sich die prophetische Idee von der schrecklichen Opfermahlzeit Jahves als gegensätzlich daran orientiert erklären.

Ebenso wie der Becher Jahves (vgl. o. S. 135) würde die göttliche Opfermahlzeit ursprünglich eine Freudenfeier darstellen. Jahve lädt sein Volk oder alle Völker bei sich zu Gaste, setzt ihnen auserlesene, himmlische Speisen vor und reicht ihnen seinen Becher, gefüllt mit köstlichem Meth. So etwa dürfen wir ohne allzu viel Phantasie die populären Schilderungen der Heilseschatologie rekonstruieren. Diese freundlichen Anschauungen haben die Propheten ins Grausige verzerrt. Jawohl! ein Jahvefest soll kommen, so lehren auch sie, allein statt des Jubels wird Entsetzen herrschen. Statt von Milch und Most, wie das Volk glaubte (Am. 9_{13}. Jo. 4_{18}), werden die Hügel und Berge vom Blute triefen. Denn Jahve benutzt die Gelegenheit, um die geladenen Gäste zu töten! Die Grausamkeit dieses Bildes wird etwas gemildert, wenn wir uns seine Entstehung in dieser Weise denken dürfen, aber furchtbar bleibt es doch. Hier können wir einmal einen Blick werfen in die unheimlich-gigantische Größe der Propheten, vor der wir erschauern. Wer dies Gemälde des Jahvefestes ersonnen hat, in dessen Augen flammte die Glut der Erregung, in dessen Geist pochte das Wort Gottes wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert. Diese Seiten in dem Wesen der Propheten sind zwar nicht so freundlich wie diejenigen, die man gewöhnlich betont, aber wir dürfen auch sie nicht übersehen, wenn anders wir der historischen Bedeutung dieser Männer gerecht werden wollen. Je mehr wir uns in sie versenken, um so mehr emfinden wir, auf wie einsamer Höhe sie stehen, in ihrer grandiosen Einseitigkeit mit niemandem vergleichbar.

§ 15. Der Tag Jahves.

Eugen Hühn: Die messianischen Weissagungen. Freiburg 1899. R. H. Charles: Eschatology (in der: Encyclopaedia Biblica). London 1901. J. M. P. Smith: The Day of Yahweh (American Journal of Theology) Bd. V, S. 505 ff. Hermann Gunkel: Forschungen, Heft I, S. 21 ff.

— Zu אחרית הימים vgl. STÄRK in der ZATW 1891, S. 247 ff. — Zum Wesen der Apokalyptik vgl. SMEND in der ZATW 1884, S. 161 ff.

Jetzt endlich kann unsere Untersuchung zu dem Punkte zurückkehren, von dem sie ausgegangen ist. Beim Propheten Amos begegnet uns zum ersten Male der Ausdruck *Tag Jahves* (יום יהוה 5_{18}). Was bedeutete er damals? SCHULTZ[5] S. 574 antwortet auf diese Frage: »Unter allen Tagen der Zeit bezeichnet er den Tag, den sich Gott für sein großes Werk bereitet und vorbehält, von dem er redet und an dem er sich verherrlichen will — den Tag, der einzig ist unter allen Tagen, und darum auch einfach *jener Tag* heißen kann«. An dieser Definition ist richtig, daß die Phrase bei Amos einen prägnanten Sinn haben muß, da sie eine bereits feststehende Formel, ein Terminus technicus ist. Denn schon Amos redet von *jenem Tage* ($8_{9.13}$), ohne daß das Pronomen demonstrativum aus dem Zusammenhang zu erklären wäre. Nur der Inhalt macht den Hörer darauf aufmerksam, daß jener Tag gemeint ist, den jedermann als den Tag Jahves kennt. Der Prophet kann demnach den Ausdruck nicht geprägt haben, er fand *ihn* bereits im Volksglauben vor, und eine bloße Anspielung genügte, um jedem Zeitgenossen ein bestimmtes, ganz konkretes Bild zu geben, etwa wie wir bei »jener Entwicklungstheorie« sofort den mehr oder weniger scharf abgegrenzten Ideenkomplex des »Darwinismus« in das Gedächtnis zurückrufen. Je technischer sozusagen eine Formel geworden, je mehr sie als tägliche, gangbare Münze abgeschliffen ist, um so vorsichtiger wird man sein, allein aus der sprachlichen Fassung eines Ausdrucks Schlüsse auf den derzeitigen Inhalt zu ziehen. Wir erleben es ja täglich, wie der Inhalt einer Formel von Mund zu Mund, von Generation zu Generation sich unmerklich-merklich wandelt und modifiziert, den veränderten Anschauungen eines neuen Geschlechtes entsprechend.

Mit dieser Einschränkung wollen wir zunächst auf den sprachlichen Ausdruck achten und versuchen, ob wir der damals bereits erstarrten Formel das ursprüngliche Leben wieder einhauchen können. Auf den Begriff der bestimmten Zeitspanne, der von Hause aus dem Worte »Tag« beikommt, wird in den Schriften der Propheten kein Gewicht mehr gelegt, da neben היום ההוא auch הימים ההם (Jer. 33_{15}. 50_{4}. Jo. 4_{1}) *jene Tage* und העת

ההיא (Mch. 3 4. Zeph. 3 19. Jer. 31 1. 33 15. 50 4. Ez. 7 12. Jo. 4 1) *jene Zeit* steht. Wohl aber bedarf es der Erklärung, wie dem Jahve ein Tag oder mehrere Tage gehören können. Faßt man die Redensart nach ihrem Wortlaut auf, so bleibt nur eine genaue Parallele, nämlich die der Wochentage. Wie wir einen *Tag der Venus*, einen *Tag des Merkur* oder im Babylonischen einen *Tag der Σεϱούα* (Epiphan. haer. 16, 2) d. h. der Ištar[1] haben, so könnten die Juden im Anschluß daran von einem *Tage Jahves* geredet haben. Aber diese Behauptung läßt sich nicht einmal wahrscheinlich machen, geschweige denn beweisen.

Eine zweite Möglichkeit ist die, יום in übertragenem Sinne zu deuten. Die verbreitetste Erklärung versteht unter dem Tage Jahves den Schlachttag, die *Schlacht Jahves*. Das arabische *jaum* wird häufig so verwandt, und im Hebräischen begegnet uns derselbe Sprachgebrauch Jes. 9 3 יום מדין *die Midianiterschlacht*. Aber der Tatbestand sprengt diese zu enge Definition und verlangt eine Erweiterung. Dasselbe gilt von einer anderen Ableitung, die man aus dem babylonischen *ûmu* d. h. Sturmtag, *Sturm Jahves* versuchen könnte[2]. Nach den Schilderungen, die innerhalb der prophetischen Schriften selbst vom Tage Jahves gegeben werden und die in den vorangehenden Paragraphen zusammengestellt sind, ist dieser nicht nur ein Tag der Schlacht oder des Sturmes, sondern auch des Erdbebens, des Feuers, der Überflutung, des Gewitters, der Finsternis, der Seuchen, der wilden Tiere, des Schreckens und des Rausches. Mit welchem Rechte will man alle diese Dinge leugnen oder wenigstens in den Hintergrund drängen zu gunsten jener wenigen Stellen, die von einem Kampfe oder einem Sturme Jahves an seinem Tage reden? Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Bedeutung *Festtag Jahves* wie es *Festtage der Baale* (ימי הבעלים Hos. 2 15) gab. Für die Volksanschauung war die eschatologische Zeit jedenfalls eine göttliche Festzeit (vgl. o. S. 141). Aber auch diese Auffassung wird durch die Fülle der andersartigen Dinge gesprengt. So gut man im Deutschen den Ausdruck »Tag« benutzen und daran das hervorstechende Merkmal einer bestimmten Zeitspanne

---

1. Vgl. Šeru'a KAT³ S. 429 Anm. 1.
2. Vgl. Jastrow: Rel. Bd. I. S. 305 Anm. 4. Delitzsch: Assyrisches Handwörterbuch S. 33.

knüpfen kann, so gut konnte der Hebräer dasselbe tun und hat es getan. Denn, wie wir gesehen haben, gibt es einen *Tag des Schreckens, Tag des Erdbebens, Tag der Finsternis* u. s. w. Um all den Schilderungen gerecht zu werden, die von dem Tage Jahves gegeben werden, müssen wir eine sehr allgemeine Fassung wählen und ihn definieren als den Tag, an dem Jahve sich irgendwie offenbart, an dem er irgendwie handelt, der durch ihn irgendwie charakterisiert wird.

Es existierten ursprünglich wohl viele Tage Jahves. Aber es ist nicht unwichtig zu betonen, daß dieser Sprachgebrauch gänzlich verschwunden ist. Keine einzige Großtat Jahves in der Vergangenheit oder damaligen Gegenwart hat den uns bekannten Schriftstellern Anlaß gegeben, von einem Tage Jahves zu sprechen. Überall, wo dieser Ausdruck begegnet, bezieht er sich auf die Zukunft, d. h. er ist bereits in vorprophetischer Zeit zum eschatologischen Terminus geworden. Wie ist diese keineswegs selbstverständliche Tatsache zu erklären? Doch wohl nur so, daß die in Zukunft erwartete Offenbarung Jahves völlig unvergleichbar war mit allen denen, die in der Gegenwart oder Vergangenheit je geschehen waren. Was bedeuteten die Wunder der Natur, die Jahve bisher verrichtet, was besagten die Schrecken, mit denen er seine Feinde bisher entsetzt hatte, gegenüber der einen, allgewaltigen Katastrophe, die Jahves schrecklich-herrliche Majestät erst in ungeahntem Glanz enthüllen sollte? Vor diesem zukünftigen Tage Jahves verblaßten alle die anderen.

Mit dieser Auffassung lassen sich die überlieferten Tatsachen am besten reimen. Als die älteste oder mythische Stufe der Unheilseschatologie dürfen wir die Erwartung einer großen Weltkatastrophe bezeichnen[1]. Wir sind aus inneren und äußeren Gründen gezwungen, sie für die älteste zu halten. Denn erstens kann aus der Weltkatastrophe wohl eine speziell palästinische werden, während das Umgekehrte in historischer Zeit undenkbar ist, da der Glaube an Weltkatastrophen nur in der mythischen d. h. prähistorischen Epoche entstanden sein kann. Zweitens schimmert der Charakter des Tages Jahves als einer Weltkatastrophe in den prophetischen Schriften nur

1. Gunkel a. a. O. S. 21.

noch durch und ist so unkenntlich geworden, daß die heutigen Forscher (mit Ausnahme GUNKELS) ihn bisher fast gänzlich ignorieren konnten.

Stellen wir uns einmal auf den heute von der Wissenschaft behaupteten Standpunkt und prüfen wir das Fundament, auf das man gewöhnlich baut. Man meint, die Idee einer Weltkatastrophe sei zum ersten Male ausgesprochen von Zephanja. So sagt z. B. STADE (Bibl. Theologie S. 251): »Man sieht auch an Zephanjas Weissagung, wie sehr die Einfügung in das assyrische Weltreich den Blick erweitert hat: die universalistische Betrachtung des Tages Jahves, für die Folgezeit charakteristisch, tritt hier zum ersten Male auf«. Zephanja ist kein tiefer und originaler Denker, sondern gilt als der beste Typus eines Durchschnittspropheten. Will man wissen, wie wohl ungefähr die populäre Erwartung der Endzeit aussah, so muß man sich an die kleinen Geister halten, die der Masse näher stehen als die Ausnahmemenschen. In dieser Hinsicht ist Zephanja von großer Bedeutung für uns. Von vorneherein betont er, daß eine Weltkatastrophe drohe, von der die ganze Erde, alle Menschen, das Vieh, die Vögel und die Fische betroffen werden, ohne den Zweck anzugeben, den Jahve dabei befolgt. Jahve ist zornig, voller Grimm und Eifer, und darum gefällt es ihm, die Welt zu vernichten. Das Unheil erstreckt sich auf Juda, seine nächsten Nachbarn: die Philister, Moabiter und Ammoniter, und endlich auf Kuš und Assur. Eine ethische Motivierung wird nur dem Orakel gegen Juda beigefügt, während sie bei den fremden Völkern fast ganz fehlt.

Zephanja kann nicht zum ersten Male die Idee einer Weltkatastrophe ausgesprochen haben, weil er keine klare Anschauung damit verbindet. Er redet zwar von einer Vernichtung der Welt, hat aber ein anderes Bild vor Augen. Denn stellen wir die ganz konkrete Frage: Wodurch geht die Welt zu Grunde? so erhalten wir keine unzweideutige Antwort. Und doch ist die Idee des Weltunterganges, mag ihre Entstehung auch noch so schwierig und dunkel sein, dann wenn sie einmal vorhanden ist, eine ganz einfache Sache. Aus 1 18 könnte man auf einen Weltbrand schließen *am Tage der Wut Jahves, wenn durch das Feuer seiner Eifersucht die ganze Erde verzehrt wird.* Das wäre eine klare An-

schauung, mit der wir uns zufrieden geben könnten, falls wirklich Jahve der einzige Schauspieler auf der Bühne des Weltendramas wäre. Der Prophet nennt allerdings nur Jahve, das Unheil kommt nach dem Wortlaut seiner Verkündigung allein von Jahve. Aber an einer Stelle wird dieser einheitliche Gedanke von einem anderen durchkreuzt und dadurch das ganze Bild inkonkret und verschwommen gestaltet: *ein Tag der Trompete und des Kriegsgeschreis gegen die festen Städte und die hohen Zinnen* (1 16). Daß Zephanja von den Skythen weissagt, ist eine Behauptung der Kommentatoren, zu der der Text selbst keinen Anlaß bietet. Ob seine Predigt durch die Skythenhorden angeregt wurde, ist eine andere Frage, deren Berechtigung nicht geleugnet werden soll. Im übrigen aber erwartet er, soviel können wir mit Sicherheit ausmachen, trotz des gegenteiligen Scheines der Einleitungsworte keine Weltkatastrophe, die durch Jahve herbeigeführt wird, sondern einen Krieg, mit dem niemals die ganze Welt, sondern nur ein Teil überzogen werden kann. Grade die Inkonzinnität seiner Worte, die bald diese bald jene Anschauung voraussetzen, ist der beste Beweis dafür, daß die Idee der Weltkatastrophe nicht von ihm stammen kann. Er benutzt diesen Gedanken nur als Einkleidung für die mysteriöse Andeutung einer andersartigen Katastrophe.

Ebensowenig kann Zephanja der Erste gewesen sein, der die Vorstellung einer Weltkatastrophe von anderswoher übernommen hat. Denn wäre sie damals aus der Fremde entlehnt, so wäre sie eben konkret und hätte ihre Anschaulichkeit noch nicht eingebüßt. Fragen wir die älteren Propheten überhaupt, ob in Zukunft eine große Flut, ein Weltbrand oder ein Erdbeben oder was sonst kommen werde, so erhalten wir keine einheitliche klare Antwort, sondern ein buntes Stimmengeschwirr schallt uns entgegen. Der Tag Jahves wird auf alle mögliche Weise geschildert, aber er wird durch diese Fülle der Vorstellungen nicht anschaulicher, sondern unanschaulicher. Die Idee des Weltendes, wie sie von den Propheten der älteren Zeit vorgetragen wird, ist sehr kompliziert. Eine Reihe von Fäden laufen hier zusammen, die sich sehr weit nach rückwärts verfolgen lassen und die eben deshalb bis weit in die vorprophetische Zeit zurückreichen müssen. Man kann zwar viele Theorieen, Schemata, Termini technici aufzeigen, die be-

reits eine lange Geschichte hinter sich haben müssen, aber kein bestimmtes, konkretes Gemälde vom Weltende wie bei der Sintflut. Um dieses fragmentarischen Charakters willen muß die Unheilseschatologie älter sein als die Prophetie und aus der prähistorischen Epoche stammen, auch dann wenn sie etwa ausländischen Ursprungs sein sollte (vgl. darüber § 16).

Der universale Charakter der Endkatastrophe tritt nun aber keineswegs, wie wir bislang den Gegnern zugestanden haben, erst bei Zephanja und Jeremia (vgl. namentlich 4_{23}ff., wo die künftige Vernichtung als ein Weltchaos, als ein *tohu vabohu* geschildert wird), auf, sondern ist bereits vorher nachweislich vorhanden, wie in früheren Paragraphen des Einzelnen genauer erörtert wurde. Es sei daran erinnert, wie schon bei Amos (8_9) nicht nur die Erde, sondern auch die Sonne, wie in Jesaja c. 2 nicht nur Palästina, sondern die ganze Erde, wie bei Hosea (4_3) nicht nur das Land und seine Bewohner, sondern auch das Wild des Feldes, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres in Mitleidenschaft gezogen werden, wie Jes. 28_{14}ff. eine Weltflut vorausgesetzt wird u. s. w. In diesem Zusammenhange sei endlich noch hingewiesen auf die Heidenorakel, die ebenfalls für den ursprünglich universalen Charakter der Unheilseschatologie sprechen und von Anfang an zum ständigen Repertoir der Prophetie gehören. Bereits Amos läßt einen festen prophetischen Stil erkennen (Wellhausen), der sich nicht im Laufe der mündlichen Wirksamkeit dieses Mannes herausgebildet haben kann, dessen Prägung vielmehr längere Zeit gedauert haben muß. Es ist Sache des Stiles, neben Israel eine Reihe von Völkern aufzuzählen, die durch die Katastrophe betroffen werden. Welchen Sinn hätte das, wenn es sich um ein Unheil handelte, das nur Israel anginge? Die selbstverständliche Voraussetzung, die also schon von Amos geteilt wird, ist doch, daß eben eine Weltkatastrophe erwartet wird. Man nennt natürlich nicht alle Nationen der Erde, sondern begnügt sich mit denen, die bekannt waren und aus irgend einem Grunde die Aufmerksamkeit auf sich zogen, namentlich mit den Nachbarn und den jeweiligen Feinden. Daran war Israel besonders interessiert, weil es den Heiden von ganzem Herzen den Untergang wünschte, und in diese Orakel konnte es all den Haß hineinlegen, der es gegen seine Gegner beseelte.

Smend (S. 189 Anm. 1) meint: »Die eigentlichen Propheten, von Amos bis auf Jeremia, bedrohen andere Völker mit den Assyrern und den Chaldäern doch nur deshalb, weil sie Israel und Juda die Unmöglichkeit jedes Widerstandes gegen die von Jahve bestellte Weltmacht zu Gemüte führen wollen«. Aber in manchen Heidenorakeln (z. B. Amos c. 1 und Zephanja) wird es so dargestellt, als erfolge die Vernichtung der Völker nicht durch eine irdische Weltmacht, sondern durch Jahve selbst. In allen diesen Fällen ist die Erklärung Smends von vorneherein unmöglich. Wozu brauchte man die Weissagung gegen die Heiden, da immer wieder hervorgehoben wird, daß Jahve es ist, der durch die Weltreiche oder ohne sie Israel vernichten will? Wer wollte Jahve widerstehen? Wie sollte dem Leichtfüßigen die Zuflucht nicht entschwinden, wie sollte der Held sein Leben nicht verlieren, wenn Jahve durch ein Erdbeben den Boden schwankend macht, wie der Wagen schwankt, der voller Garben ist (Am. 2 13ff.)? An dieser Stelle und an anderen, wo ähnliche Naturkatastrophen geschildert werden, denen gegenüber der Mensch mit Notwendigkeit wehrlos und ohnmächtig ist, wäre es doch überflüssig, die Unmöglichkeit des Widerstandes oder die Sicherheit des Verderbens noch besonders zu betonen und durch Beispiele der heidnischen Völker zu illustrieren. Der Prophet Amos stellt einfach sieben Nationen neben einander und zeigt, wie die Katastrophe über alle gleichmäßig ergeht, einen weiteren Zweck verfolgt er nicht. Man darf ihm auch nicht den Schluß unterschieben: »Wenn die Sünde an Israel heimgesucht wurde, dann sollte sie auch in der ganzen Welt gerichtet werden« (Smend ebd.). Die Idee der Weltkatastrophe in der Form, die sie nach den uns vorliegenden Quellen gehabt hat, wird damit nicht erklärt. Denn wäre sie wirklich aus der Ethik geboren und von Hause aus ethisch begründet worden, so wäre nur die Vernichtung der Menschen begreiflich. Tatsächlich aber ist es eine Naturkatastrophe, die daneben auch das Land und die Tiere trifft und die durch eine ethische Motivierung niemals verständlich gemacht werden kann. Wenn beides trotzdem mit einander verknüpft ist, so ist das nicht ursprünglich, sondern sekundär. Die Entstehung der Heidenorakel als Gattung erklärt sich am einfachsten durch die Idee einer universalen Katastrophe, während

die einzelnen Weissagungen natürlich durch besondere zeitgeschichtliche Umstände veranlaßt und modifiziert wurden.

Obwohl es falsch ist, den universalen Charakter der Unheilseschatologie in den älteren Prophetenschriften gänzlich zu leugnen, so ist auf der anderen Seite nicht zu verkennen, daß diese erste oder mythische Stufe nur noch leise dort hinein ragt. Sie ist bis zu einem gewissen Grade undeutlich geworden, die Konturen des Gemäldes sind nicht mehr scharf gezeichnet. Viel klarer, wenn auch keineswegs einheitlicher, wird das Bild, sobald wir uns der zweiten oder volkstümlichen Stufe zuwenden, auf der die Unheilseschatologie in historischer, aber voramoseischer Zeit steht. Sie ist ebenso wie die erste ihrem Wesen nach naturmythologischer Art, unterscheidet sich aber von ihr — wie wir nicht beweisen, sondern nur aus inneren Gründen vermuten können — deshalb, weil die Art der Weltkatastrophe mannigfach variiert wird, während sie ursprünglich einmal in einer ganz bestimmten Weise gedacht sein muß. Noch die Schilderungen unserer Propheten, die das Ende ausmalen, stimmen mitunter recht wenig zu historischen Feinden, die den Ratschluß Jahves an seinem Volke ausführen sollen. Statt von dem, was Assyrer, Babylonier, Ägypter und überhaupt Menschen tun, lesen wir von den mythischen Schrecken Jahves; bisweilen ist von Schlachten und Niederlagen und Deportationen gar nicht, sondern allein von Naturkatastrophen die Rede, bisweilen geht beides so durcheinander, daß man zweifelt, was eigentlich die Meinung der Propheten sei. Da es die unbestrittene Hauptaufgabe dieser Männer seit Amos war, den Untergang des israelitischen Volkes durch historische Feinde zu verkündigen, so sind wir gezwungen, die Naturkatastrophe für dichterische Einkleidung zu halten. Aber diese dichterische Einkleidung will erklärt sein. Es genügt nicht, an die Theophanieen zu erinnern, als ob Jahve den Gegnern zu Hülfe komme und nur durch seine göttlichen Mittel mitwirke am Werk der Zerstörung. Durch diese Annahme bleiben alle die Stellen unbegreiflich, an denen allein von Jahve die Rede ist und ein irdischer Feind nicht genannt wird. Sie werden erst dann begreiflich, wenn Jahve in der voramoseischen Zeit der einzig Handelnde war. Das ist noch in der uns vorliegenden Literatur so deutlich, daß ich schlechterdings nicht verstehe,

wie die Forscher (abgesehen von Gunkel S. 21 ff.) darüber haben hinweglesen können. So allein wird vollends klar, warum dieser Tag in eminentem Sinne als ein *Tag Jahves* bezeichnet werden konnte. Denn mochte auch für den Frommen aller Zeiten jede siegreiche Schlacht Israels eine Fügung sein, in der er Gottes Hand erkannte, sie deshalb nach Jahve zu heißen, fiel ihm nicht ein. Nur der Tag, an dem eine Sintflut, ein Erdbeben, ein Weltensturm stattfand, war würdig, den Namen Jahves zu tragen.

Ebenso sind wir aus inneren Gründen gezwungen, diese Ausmalung der Weltkatastrophe für vorprophetisch zu halten. So wenig in historischer Zeit eine Weltkatastrophe erdichtet wird, so wenig die Idee von einem *Tage Jahves* oder vom *Ende der Tage* dem prophetischen Geiste entsprungen sein kann, so wenig ist auch die naturhafte Art dieser Katastrophe als Eigentum der Propheten erklärlich. Hätten nicht Erdbeben, Sturm, Feuer, Gewitter, Seuchen und Kriege längst als Offenbarungen Jahves gegolten, so wären sie durch die Propheten niemals dazu gemacht worden. Nur deshalb weil alle diese Naturerscheinungen von den Israeliten bereits vorher dem Jahve zugeschrieben wurden, spielen sie auch in den prophetischen Reden eine Rolle. Die älteren Propheten sind in der Gottesauffassung, soweit sie sich auf das Verhältnis Jahves zur Natur bezieht, abhängig vom Volksglauben. Das Neue, das sie brachten, liegt auf einem anderen Gebiet.

Ein weiteres Charakteristikum der volkstümlichen Stufe, worin sich ihre Eschatologie von der mythischen Stufe unterscheidet, ist die Beschränkung des Unheils auf die Heiden. Während die Weltkatastrophe von Hause aus über die ganze Menschheit ergeht, von der vielleicht niemand, vielleicht nur ein besonderer Teil gerettet wird, ist diese ursprüngliche Anschauung im Glauben des Volkes heilseschatologisch dahin umgebogen, daß eben Israel selbst mit dem Leben davonkommt. Das ist sehr unanschaulich und sehr inkonkret gedacht, da ja schließlich bei einer naturhaften, über die ganze Welt sich erstreckenden Katastrophe schlechterdings niemand dem Verderben entrinnen kann. Aber was ist menschlich begreiflicher als die Differenzierung, die der Patriotismus zwischen Israel und den Heiden vollzieht? Für jenes ist das Heil, für

diese das Unheil bestimmt; jenes wird gerettet, diese gehen zu Grunde. Der landläufige Patriotismus ist stets mit eigentümlichen Werturteilen verbunden. Er sieht nur den Splitter im Auge der fremden Völker, ohne sich um den Balken im eigenen Auge zu kümmern. So überläßt er jenen den Schatten, um sich selbst das Licht vorzubehalten. Wie sollte es in Israel anders gewesen sein?

Wir haben diesen Glauben bereits im Anschluß an Jes. 28 15ff. konstatiert (vgl. o. S. 65) und verweisen hier noch auf Amos 5 18—20: *Weh denen, die den Tag Jahves herbeiwünschen! was soll euch der Tag Jahves? er ist Finsternis und kein Licht. Wie wenn einer vor dem Löwen flieht und der Bär stößt auf ihn, oder er tritt ins Haus und lehnt seinen Arm an die Wand und es beißt ihn die Schlange! Ist doch der Tag Jahves Finsternis und kein Licht, und dunkel ohne einen hellen Strahl.* Es ist klar, daß Amos hier gegen eine Volksvorstellung polemisiert. Es gab Zeitgenossen des Propheten, die den Tag Jahves herbeiwünschten, auf daß er Licht bringe in das Dunkel der Gegenwart. Sie sehnten, um es ganz allgemein und unbestimmt auszudrücken, die in der Zukunft liegende »große Krisis herbei, die mit einem Schlage die neue schöne Ära herbeiführt, ohne daß sie den Finger zu rühren brauchen« (WELLHAUSEN). Obwohl die Zeit noch ferne schien, hielten sie es doch für möglich, daß sie bald kommen werde. Das Schlagwort des *Tages Jahves* ist also nicht von Amos geprägt worden, wie hier noch einmal ausdrücklich bestätigt werden mag, er legt ihm nur einen anderen Inhalt bei. Im Gegensatz zur populären Anschauung betont er zweimal, der *jôm jahve* sei nicht Licht, sondern Finsternis, nicht Heil, sondern Unheil. Er verkehrt die Erwartung dieser Leute in ihr Gegenteil. Sie meinen, es werde ein freudiger, festlicher Jubeltag, ein יוֹם טוֹב, werden, während er ihn zu einem Unglückstage, einem יוֹם רַע, stempelt. Darum sind jene voll herzlicher Sehnsucht, er aber warnt sie, düsterer Ahnung voll. Hier zeigt sich besonders deutlich, wie nach dem Volksglauben Israel von der Katastrophe verschont bleiben soll und wie sittlich indifferent die populäre Eschatologie war!

Als das wichtigste Ergebnis unserer ganzen Untersuchung dürfen wir die These bezeichnen, daß die Eschatologie der Vorläufer der Prophetie ist, nicht umgekehrt, wie WELLHAUSEN

und alle seine Anhänger behaupten. WELLHAUSEN hat seine Ansicht einmal im Anschluß an Zeph. 3sff. knapp so formuliert: »Wir haben hier statt der aus Zeit und Umständen geborenen, historischen und ursprünglich mündlichen Prophetie die von Ezechiel begründete dogmatische und literarische Eschatologie mit für alle Zeit giltigen, fest ausgebildeten Zügen«. Im Gegenteil! Die Prophetie beruht von Anfang an auf einer, durch die historischen Ereignisse zwar modifizierten, sonst aber längst fertigen Eschatologie. Das Schema war bereits vor Amos vorhanden und konnte bald so bald anders ausgefüllt werden. Mit der Unheilsprophetie verhält es sich, um einen Vergleich anzuwenden, wie mit einer Orgel: Klaviatur und Register sind gegeben, es kommt nur darauf an, wer spielt und wie er spielt. Der Klaviatur entspricht die Eschatologie, den Registern die verschiedene Form, in der die Weltkatastrophe gedacht ist: sei es als Erdbeben oder Sturm oder Feuer oder Kampf oder sonstwie. Nicht einmal eine neue Technik haben die Propheten gebracht, aber die Melodie ist ihr persönliches Eigentum.

Um diese Melodie zu würdigen, müssen wir uns endlich der dritten oder prophetischen Stufe der Unheilseschatologie zuwenden. Wohl mochte es Leute geben, *die den Tag Jahves herbeiwünschten* (Am. 518), aber die große Masse wird geglichen haben *den Sicheren in Zion und den Sorglosen auf dem Berge Samariens . . . Sie wähnen den bösen Tag ferne und rücken doch nahe das Jahr*[1] *des Frevels* (Am. 61. 3). Sie teilen das Sehnen und Hoffen der Wenigen nicht; für sie ist die Krisis in viel zu weiter, nebelhafter Ferne, als daß sie sich ernstlich darum kümmern sollten, und so sündigen sie sorglos darauf los. Da brachte Amos, so viel wir wissen, zum ersten Male die Botschaft, die seitdem durch die Jahrhunderte immer wieder von Zeit zu Zeit aufgetaucht und fast nie ganz verstummt ist, daß der יום יהוה nahe herbeigekommen sei. Was die einen für so gut wie ausgeschlossen hielten, was die anderen auch in den kühnsten Träumen kaum zu hoffen

1. Lies שנת (im Anschluß an eine mündliche Vermutung GUNKELS: שעת *Stunde*) und vgl. zum Wechsel von Jahr und Tag im Parallelismus Jes. 348. 612. 634.

wagten, das war nach ihm jetzt da! Man mache sich klar, was das heißen will. Der Tag Jahves mit dem reichen, konkreten Inhalt, den dies Wort im Glauben des Volkes barg, sollte Wirklichkeit werden! Wie mußten die Herzen schneller schlagen, sei es vor Entzücken sei es vor Entsetzen, bei dem Gedanken: Jahve der Heere kommt, kommt nicht in fernen, unermeßlichen Zeiten, sondern in der allernächsten Zukunft, übers Jahr! Das klang wohl damals genau so widersinnig und paradox wie später, als der Ruf erscholl: Jesus, dieser Mensch, von der Maria geboren, von den Juden vor drei Tagen gekreuzigt, ist der Messias, der in Bälde wiederkehren wird auf den Wolken des Himmels, um die Welt zu richten! Wenn heute einer auftreten und ernsthaft weissagen wollte, daß innerhalb eines Menschenalters der Weltuntergang stattfinden werde, würden wir ihn nicht nach Hause schicken wie einst Amazja den Amos: *Seher, geh, troll dich ins Land Juda und iß dort Brot und dort prophezei?*

Diese Gewißheit der Propheten über das hereinbrechende Ende war, soweit sie nicht auf dem Geheimnis der Inspiration beruht, auf ihren gewaltigen Zorn über die Sünde Israels gegründet. Sie sahen, wie das Volk trotz all seiner Opfer und Kulthandlungen und Tempel tief in die Sünde verstrickt war. An den Veruntreuungen der Beamten, an der Völlerei und Unzucht, an der Bedrückung der Armen, an den Pflichtversäumnissen der Priester und an dem Heidentum im Gottesdienst ward ihnen der Ernst der Lage klar und erschien ihnen das Ende unabwendbar. So griffen sie zur Eschatologie, um dem Volke das kommende Unheil zu schildern, und verbanden sie mit sittlichen und religiösen Idealen aufs engste. Die ethische Vertiefung der Unheilseschatologie ist ein neues und bleibendes Verdienst der Propheten. Wie wenig vorher Sittlichkeit und Eschatologie mit einander zu tun hatten, das wird aus einzelnen Weissagungen sehr deutlich, z. B. aus den Heidenorakeln. Alle Prophezeiungen vom Ende Israels sind bald mehr bald weniger durch irgendwelche Sünden des Volkes motiviert, bei den Drohungen gegen die Heiden aber findet sich eine ganze Reihe, in der jede ethische Begründung fehlt. Hier hat sich das Ursprüngliche erhalten. Das konnte um so leichter geschehen, als man die Sünden der Heiden nicht so gut kannte

wie die Israels. Zu Grunde gehen mußten deshalb jene Völker doch, und das war ja die Hauptsache, die unwandelbar feststand, ganz abgesehen von jeder Verschuldung. Diese Heidenorakel sind, etwa neben Zephanja, bei dem Ähnliches beobachtet werden kann, die beste Quelle, um den Unterschied zwischen der prophetischen und populären Eschatologie zu studieren.

Vor allem aber erhellt ihre Differenz aus der Anschauung über das Schicksal Israels an der Wende der Tage. Während nach volkstümlichem Glauben Israel bei der Katastrophe gerettet wird, ist ihm nach prophetischer Überzeugung die Vernichtung gewiß. Diese Differenz erklärt sich aus dem verschiedenen Standpunkt, den die Beurteiler einnehmen. Das Volk richtet sich nach patriotischen, die Prophetie nach sittlichen Gesichtspunkten. Weil die Propheten die Sünde Israels kennen, darum betonen sie die Strafe Israels. Das Volk weiß von jener nichts und will daher auch von dieser nichts hören. So begreift sich, wie die Drohung der Propheten gegen Israel, die unglaublich, ja widersinnig klang (Smend), so sehr in den Vordergrund gerückt wird, daß darüber der universale Charakter der Katastrophe fast verloren geht. Er ist nicht ganz verschwunden, wohl aber in der älteren Prophetie (bis zum Exil) zurückgedrängt, weil sie vor allem die Aufgabe hatte, Israel die eigene Vernichtung klar zu machen. Damit wird das Wesen der israelitischen Religion von Grund aus verändert. Während sie bisher auf der Existenz Israels beruhte und ohne sie schlechterdings undenkbar war, wird jetzt durch die Prophetie die Sittlichkeit zu ihrem einzigen Fundament erhoben.

Mit der Erwartung der Propheten vom baldigen Ende Israels hängt eine andere Tatsache zusammen, durch die sich die prophetische Eschatologie von der populären unterscheidet und auf die bereits in anderen Zusammenhängen öfter hingewiesen wurde, nämlich daß jetzt an die Stelle der mythischen Schrecken Jahves historische Feinde treten. Man redet zwar noch von jenen, meint aber diese. Innerhalb der älteren prophetischen Schriften müssen wir darum zum Teil die Naturkatastrophen, wo sie begegnen, für eine dichterische Einkleidung und für ein stilistisches Überbleibsel halten, das aus einer früheren Periode der Unheilseschatologie stammt. Man hat darum noch kein Recht, sie allegorisch zu deuten, sondern

muß den mysteriösen Charakter der Prophetie in Betracht ziehen. Von der Zukunft redet man nicht mit wissenschaftlicher Klarheit, sondern im Ton und Stil des Geheimnisses. Sie wird mit Absicht in einen halb durchsichtigen halb undurchsichtigen Schleier gehüllt; denn wie soll man genau wissen, wie genau schildern das, was kommen wird? So vermeidet man es auch, die Feinde, die man im Auge hat, mit Namen zu nennen, sondern bevorzugt ein gewisses Helldunkel, das eine eigentümlich poetische Stimmung hervorruft.

Der Charakter der vorexilischen Prophetie, soweit sie kanonisch geworden und uns erhalten ist, wird ganz allgemein dadurch bestimmt, daß die Unheilseschatologie durchaus im Vordergrund der Verkündigung steht. Da nun nach unserer Auffassung die Eschatologie älter ist als Amos und eine in mancher Beziehung feste Form trägt, so müssen bereits vor unsern kanonischen Männern Prophetenschulen existiert haben, die in Lied und Wort die eschatologischen Tatsachen verherrlichten. Wir hören von solchen Leuten, deren Gesänge uns verloren gegangen sind, im Kanon selbst. Die Nebiim tauchen bereits zur Zeit Samuels auf und sind keineswegs der israelitischen Religion eigentümlich, da es neben den Jahve- auch Baalspropheten gibt (I Reg. 18). Sie lebten in Vereinen zusammen (II Reg. 2), bildeten also Schulen, die von einem *Herren* geleitet wurden. In ihren Kreisen ward die Ekstase gepflegt, die besonders zu Zeiten nationaler Erregung in hellen Flammen emporloderte. Der religiöse Patriotismus ward von ihnen stets aufs neue entfacht, und mitunter griffen sie in die politischen Wirren ein, um die Geschichte nach ihren Plänen zu lenken. Daneben übten sie die Funktionen des Sehers aus. Dem Micha ben Jimla, *der nichts Gutes zu weissagen pflegte*, standen 400 Jahvepropheten gegenüber, die dem Könige Glück weissagten (I Reg. 22). Gleich unsern kanonischen Propheten sind die vor- und außerkanonischen Nebiim halb Politiker und halb Wahrsager; nur müssen wir diesen Männern im Durchschnitt die ethische und religiöse Größe unserer Propheten absprechen. Obwohl es nicht berichtet wird, hindert uns nichts an der Vermutung, daß schon die Nebiim die Eschatologie gepflegt und die Stilformen überliefert haben, deren sich später die kanonischen Propheten bedient haben.

Woher sollten denn diese die Traditionen genommen haben als aus den Kreisen derer, die mit ihnen denselben Namen führten? Das gewöhnliche Volk hat von der Eschatologie wahrscheinlich nicht viel gewußt[1], wie derartige Mythen wohl überall vornehmlich in gewissen Berufskreisen zu Hause sind.

Über die Art der von den Nebiim gepflegten Eschatologie könnte man am Ende ein falsches Bild gewinnen aus den Worten, die Jeremia zu Hananja sagt: *Die Propheten, die vor mir und vor dir von Urzeit her waren, die haben prophezeit über viele Länder und große Reiche (nur) von Krieg und von Unheil und von Seuche* (Jer. 28 8). Jeremia bezeichnet die ihm feindlich gesinnten prophetischen Gegner als Heils- und darum als Lügenpropheten; denn die Unheilspropheten seien die ältesten und darum einzig berechtigten Propheten. Wir sehen von dem Werturteil ganz ab und halten uns nur an die Tatsache, daß sich hier zwei Richtungen innerhalb der Prophetie gegenüber zu stehen scheinen, von denen die eine (die kanonische) durch das Verkünden des Unheils, die andere (die außerkanonische) durch das Verkünden des Heils charakterisiert wird. Diese Gegensätze sind nicht absolut, sondern nur relativ zu denken. Es ist völlig unmöglich, sich vorzustellen, daß beide Richtungen schroff von einander gesondert waren. Denn erstens sind unsere kanonischen Propheten zwar vornehmlich »Sturmvögel« des Unheils gewesen, aber sie haben daneben auch heilseschatologische Schilderungen verfaßt. Zweitens setzt die Unheilseschatologie ebenso wie die Heilseschatologie eine lange Geschichte voraus und beide gehören, wie wir sehen werden (vgl. § 22), zusammen gleich den zwei Schalen einer Muschel. Wie sollte da eine Partei der Propheten ausschließlich das Unheil, die andere ebenso ausschließlich das Heil besungen haben? Wir müssen vielmehr annehmen, daß in der älteren Zeit (d. h. vor Amos) die Nebiim die ganze Eschatologie gepflegt haben, aber in der Form, die wir als die volkstümliche Stufe der Eschatologie bezeichnet haben, daß dann mit Amos eine Spaltung innerhalb der Prophetie eintritt und

---

1. Wenn ich im Vorhergehenden das Wort »volkstümlich« oder »vorprophetisch« gebraucht habe, so ist es nur im Gegensatz zu unseren kanonischen Propheten gemeint. Es bedeutet so viel wie »vor Amos«.

infolgedessen die prophetische neben der volkstümlichen Stufe herläuft.

Nach dem Exil herrscht auch in der kanonischen Prophetie die Heilseschatologie vor. Das war durch die Lage der Dinge notwendig gegeben. Als der verheißene Tag Jahves in seiner ganzen Furchtbarkeit durch das Exil in die Erscheinung getreten war, mußte fortan die Zukunftshoffnung die Zukunftsdrohung verdrängen. Die Mission der älteren Prophetie war erfüllt, eine neue Zeit heischte gebieterisch eine Wendung der Prophetie. Mit der Heilsprophetie hält die alte volkstümliche Eschatologie wieder ihren Einzug, die eben ihrem Grundzuge nach nicht Unheils-, sondern Heilseschatologie war. So werden die mythischen Schrecken Jahves wieder lebendiger; der universale Charakter des Tages Jahves wird wieder deutlicher, da die Katastrophe auf die Heiden beschränkt wird, während Israel ihr entrinnt; die ethische Begründung verschwindet wieder mehr, und die naturhafte Vorstellung vom Ende überwiegt. Daneben aber wirkt die prophetische Unheilseschatologie fort und vermengt sich mit der volkstümlichen. Aus ihrer Vermischung und einem Einschlag neuer Ideen aus der Fremde erwächst allmählich die Apokalyptik.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich naturgemäß eine veränderte Auffassung über das Verhältnis der Apokalyptik zur Prophetie. Man hat wohl gesagt, jene setze im Gegensatz zu dieser einen fest überlieferten, eschatologischen Gedankenkreis voraus, sei abhängig von einer genau normierten Überlieferung; die Aufgabe der Apokalyptik bestehe darin, diese Tradition umzudeuten und auf eine bestimmte Zeitlage anzuwenden (Smend a. a. O. S. 199). In dieser Schärfe ist der Gegensatz nicht vorhanden. Die von Smend versuchte Konstruktion beruht auf dem Grundirrtum, als hätten die Propheten die eschatologischen Anschauungen erstmalig geschaffen, als sei die Eschatologie entstanden mit oder aus der schriftstellernden Prophetie. In Wahrheit war der Prophet vor dieselbe Aufgabe gestellt wie der Apokalyptiker. Für beide kam es darauf an, den ihnen überlieferten Stoff resp. das ihnen überlieferte Schema mit den konkreten Situationen in Einklang zu setzen. Während aber der Prophet aus der populären mündlichen Überlieferung

schöpft, ist der Apokalyptiker außerdem — nicht ausschließlich! — an die schriftliche Fixierung der Eschatologie durch die Prophetie gebunden. Was WELLHAUSEN als das Wesen der Eschatologie im Allgemeinen bezeichnet hat (vgl. o. S. 152), ist zwar in dieser Allgemeinheit falsch, trifft aber zu im Besonderen auf den Charakter der apokalyptischen Eschatologie. Das hängt notwendig zusammen einmal mit der epigonenhaften, unproduktiven und unschöpferischen Art der Apokalyptik, zum andern mit der damals beginnenden Wertschätzung und Kanonisierung der prophetischen Schriften. Was sie an Weissagung enthielten, mußte, wenn es noch nicht geschehen war, in Zukunft sich erfüllen. Da war jeder Buchstabe, jedes Jota von Wichtigkeit. Während die Propheten kraft ihres Genies mit suveräner Hoheit über der Tradition standen und mit ihr nach freiem Ermessen schalteten, beugten sich die Apokalyptiker demütig, ja sklavisch unter den Stoff. Jenen Recken gegenüber erscheinen sie als schwächliche Zwerge. Dort herrscht blühendes Leben, hier graue Theorie, und nur ganz selten spürt man den warmen Pulsschlag ihres Lebens, im übrigen zehren sie von der Vergangenheit. Die Propheten wissen sich von Gott gesandt und treten kraft eigener Machtvollkommenheit vor das Volk. Der Apokalyptiker sucht die Autorität, die er selbst nicht besitzt, künstlich zu gewinnen, indem er sich in den Glorienschein fremder Persönlichkeiten hüllt und durch ihren Mund redet. Schon am Stil sind beide zu unterscheiden. Während der Prophet als wirklicher Dichter die Situation festhält und ein konkretes, anschauliches Bild entwirft, dessen Einzelzüge ein harmonisches Ganze bilden, ist die apokalyptische Dichtung stets kompilatorischer Natur. Unstimmige, heterogene Elemente werden mit einander vereinigt und bunt durch einander gewürfelt. Dieser krause und wirre Charakter verliert seinen bizarrphantastischen Anstrich auch dann nicht, wenn das Drama der Endzeit, wie es mitunter geschieht, in verschiedene Akte zerlegt wird. Die Systematisierung der Einzelheiten ist ebenfalls bis zu einem gewissen Grade ein unterscheidendes Merkmal der apokalyptischen von der prophetischen Eschatologie.

§ 16. Die Katastrophen.

HERMANN GUNKEL: Kommentar zur Genesis[2]. Göttingen 1902. S. 233 ff. Forschungen Heft I.

Wir haben gesehen, daß die am Tage Jahves stattfindende Katastrophe fast durchweg mit palästinischen Farben gezeichnet ist. In Palästina erlebten die Israeliten gewaltige Feuersbrünste, Orkane, Erdbeben, Heuschreckenplagen und anderes, und darum konnten sie, ja mußten sie das kommende Unheil so ausmalen, wie sie es taten. Einzelne Schrecken, die sie aus eigener Erfahrung wenig oder gar nicht kannten, von denen sie nur durch Hörensagen wußten, mochten sie in das Bild einschieben, ohne daß es sich darum merklich veränderte. Sein palästinischer Charakter blieb dennoch im Großen und Ganzen gewahrt.

In diesen Rahmen fügt sich nur die eine Tatsache nicht, die für das ursprüngliche Wesen des Tages Jahves von entscheidender Bedeutung ist: seine universale Natur. Der Glaube an eine Weltkatastrophe ist durchaus nichts Selbstverständliches, und man muß sich hüten, so nahe es liegen mag, ihn allein psychologisch abzuleiten. Gewiß ist eine Vergröberung realer Ereignisse ins Riesenhafte und Phantastische denkbar, aber eine Projizierung ins Kosmologische wird damit nicht erklärt. Wenn bei uns an der Meeresküste eine gewaltige Flut eintritt, so verfällt niemand auf die Idee, die Erde gehe zu Grunde. Mögen auch Häuser und Dörfer zerstört werden, man weiß, daß das Wasser über eine gewisse Höhe niemals hinausdringen wird. In einem Lande wie Deutschland kann überhaupt der Gedanke an eine große Naturkatastrophe irgend welcher Art nicht aufkommen, da wir seit uralter Zeit niemals eine solche erlebt haben. Theorieen über das Weltende können nur dort entstehen, wo man die Entfesselung der Elemente, die alles zerschmetternde Gewalt der Naturkräfte in ganz anderer Weise beobachten kann als bei uns. Zentralamerika mit seinen Vulkanen ist ein günstigerer Boden für solche Erzeugnisse der Phantasie, und wenn wir in Mexiko eine ausgebildete Eschatologie finden[1], so ist das begreiflich, da Eruptionen wie die des Mont Pelé wohl die Ahnung eines Erduntergangs hervorzurufen vermögen. In

1. Vgl. MÜLLER: Amerikanische Urrel. S. 513 ff.

Palästina aber fehlen und haben, soweit wir aus historischer Zeit wissen, tiefwühlende Naturerschütterungen (abgesehen von Erdbeben) vollständig gefehlt.

Wir sind daher gezwungen, für fremdländischen Ursprung der Idee eines Weltunterganges zu plädieren (GUNKEL: Forschungen S. 21). Die Israeliten haben sie von irgend woher entlehnt, nicht direkt, sondern indirekt durch die Vermittlung der Kanaaniter. Denn der Mythus muß in Palästina uralt und dort längst bekannt gewesen sein, ehe die Israeliten einwanderten, weil er fast ganz und gar akklimatisiert und in ein durchaus palästinisches Kolorit getaucht ist. Die ursprünglichen Farben sind übermalt und bis auf einige Pinselstriche verwischt. Er hat eine ähnliche Geschichte erlebt wie der Tiâmat-Mythus, der, aus Babylonien nach Kanaan importiert, hier ein völlig anderes, nur in wenig Zügen treues, Gesicht gewonnen hat.

Im alten Israel kannte man zwei Katastrophen, eine in der Vorzeit: die Sintflut, eine in der Endzeit: den Tag Jahves. Für die Erklärung haben wir bisher zwei Faktoren konstatiert: Erstens die Naturanregung; denn nur in Ländern, die von furchtbaren Naturumwälzungen heimgesucht werden, kann der Glaube an Weltuntergänge entstehen. Zweitens die Lust zu fabulieren, die jedem Menschen innewohnt; denn die Phantasie liebt es, die Dinge, die aus der Gegenwart sei es in die Vergangenheit sei es in die Zukunft projiziert werden, in riesenhaft übertriebener Ausschmückung zur Darstellung zu bringen. Seit Jeremia ist ein dritter Faktor nachweisbar, die Periodentheorie, die seitdem unauflöslich mit der Eschatologie verknüpft ist. Es fragt sich, ob diese Verbindung damals zuerst vollzogen wurde oder ob sie älter oder gar ursprünglich ist.

Jeremia hat zum ersten Male die Dauer des Exils auf 70 Jahre bemessen (25_{11}. 29_{10}). Wie kommt er dazu? Reine Willkür ist ausgeschlossen; denn nichts zwang den Propheten, überhaupt eine Zahl zu nennen. Es bleibt nur die Annahme übrig, daß die Zahl siebzig überliefert war. Mit Recht faßt man 70 als eine ungenaue Variante zu der Zahl 72 auf. »Daß ... diese Zahl ursprünglich astronomischer Herkunft ist, von der Einteilung des 360tägigen Jahres in 72 Tagfünfte (*ḫamuštu = Woche)* ausgehend, hat zuerst WINCKLER: Altor. Forsch. II S. 98 ff. gezeigt und später noch durch viele Beispiele im Ein-

zelnen belegt«[1]. Ob Jeremia diese Bedeutung der Zahl gekannt hat, ist aller Wahrscheinlichkeit nach zu verneinen, da man von 72 resp. 70 »Wochen« oder »Perioden«, aber nicht von ebenso vielen »Jahren« zu hören erwartet. Man wußte damals wohl nur noch, daß diese Zahl eine Weltperiode bezeichnete, während der genauere Charakter dieses Zeitraums verloren gegangen war. Jeremia hielt also das Exil für eine Weltkatastrophe und berechnete darum seine Dauer auf 72 Zyklen d. h. ein Jahr. Da das Exil keine Weltkatastrophe war, so konnte Jeremia schwerlich erstmalig auf den Gedanken verfallen, mit ihm Zahlen zu verbinden, die für Weltperioden maßgebend waren. Man wird sich vielmehr vorstellen müssen, daß diese Verknüpfung schon vorher erfolgt war im populären Glauben, als man noch nicht an das bestimmte historische Ereignis, sondern noch an eine wirkliche Weltkatastrophe dachte.

Ezechiel berichtet 4$_{4}$ff., wie Jahve ihm befohlen habe, eine bestimmte Zahl von Tagen auf der linken Seite unbeweglich zu liegen und so symbolisch entsprechend einer ebenso langen Zahl von Jahren die Verschuldung Israels zu tragen, sich dann auf die rechte Seite zu legen und dasselbe für Juda zu tun. Der massorethische Text nennt als Zyklen 390 + 40, die LXX teils 190 + 40, teils 150 + 40. Bertholet und Krätzschmar bevorzugen die kleineren Zahlen der LXX, da sie glauben, der Prophet erzähle hier wirklich Erlebtes. Ich halte mich an die massorethischen Angaben, weil sie mir erklärlich scheinen, und nehme an, daß dem Ezechiel genau so wie dem Jeremia eine feste Zahl überliefert war, und zwar 430, die er auf beide Reiche verteilte (390 + 40). Ganz analog verhält es sich mit dem chronologischen System der historischen Bücher. Das Gerippe bildet die Zahlsumme (480 = 12 × 40), die unregelmäßig mehr oder weniger nach Belieben in Einzelposten aufgelöst wird. Vermutlich ist die Zahl 430 entstanden durch die Verschmelzung zweier verwandter Traditionen. Die eine redete von 360 »Tagen«, die andere von 70 »Wochen«. Als man das Wesen des betreffenden Zeitraums vergessen hatte, zu dem diese Zahlen gehörten, konnten sie mit einander kombiniert und

---

1. KAT³ S. 634f. Dort weitere Literatur; vgl. übrigens auch Gunkel zu Gen. 17.

addiert werden. In dieser Vereinigung d. h. als Summe werden sie dem Ezechiel bereits vorgelegen haben, da er keinen Grund gehabt hätte, die Zahlen 360 + 70 zu ändern, zumal wenn Jeremia bereits von 70 Jahren geredet hatte. Eine Übereinstimmung der beiden Propheten in diesem Punkte ist durchaus nicht notwendig, da kein Dogma über die Dauer des Exils sie band. Wir haben keinen Anlaß, jene Überlieferung aus dem Buche Jeremia zu streichen (Wellhausen, Smend), nur deshalb weil Ezechiel einer anderen Tradition gefolgt ist. Wenn meine Auffassung richtig ist, handelt es sich übrigens nicht einmal um zwei verschiedene Traditionen, sondern beide besagen ursprünglich dasselbe: Der durch die Weltkatastrophe hervorgerufene Zustand dauert 360 Zyklen = 70 Zyklen = 1 Jahr. Jeremia und Ezechiel haben also diese mythischen Weltzahlen auf die Geschichte Israels und Judas gedeutet.

Wir haben gesehen (vgl. S. 65ff.), wie nach populärem und prophetischem Glauben das eschatologische Unheil auch als eine Wiederholung der Sintflut aufgefaßt wurde. Wenn Deuterojesaja 54$_9$ die Tage nach dem Exil mit den Tagen Noahs nach der Flut vergleicht, so beruht dies nicht auf einer geistreichen Spielerei, sondern auf der festen Überzeugung dieses Mannes, daß Exil und Sintflut, die Katastrophen der Endzeit und Vorzeit, in ihrem innersten Wesen verwandt sind. Aus dem Exil selbst ist diese Ansicht völlig unbegreiflich; denn es war keine universale, sondern eine partikulare Begebenheit. Damals handelte es sich um die Menschheit, hier um Israel. Wie konnte der Verfasser auf den seltsamen Gedanken verfallen, beides auch nur in Parallele zu setzen? Das ist nur begreiflich aus der Umbiegung einer längst bekannten, jedermann geläufigen Tradition. Nur wenn das Exil als identisch galt mit der großen Katastrophe der Endzeit, konnte es mit der Sintflut parallelisiert werden. Jene Identität aber ist nicht aus den Tatsachen und Ereignissen abgeleitet und ableitbar, kann also nicht damals zum ersten Male entstanden sein; sie beruhte vielmehr auf einer alten Theorie, und diese Theorie behielt man bei, trotzdem die Tatsachen und Ereignisse ihr nur ziemlich wenig entsprachen.

In diesem Zusammenhange ist es für die Bestätigung unserer These nicht nur von Interesse, daß außer der israe-

litischen auch die mexikanische Eschatologie in engster Beziehung zum Weltjahre steht[1], sondern von besonderer Wichtigkeit, daß die Sintflut im Alten Testamente selbst aufs engste mit der Weltspekulation verknüpft ist. Die Sintflut dauert vom 27. Tage (LXX; 17. M. T.) des 2. Monats im Jahre 600 bis zum 27. Tage des 2. Monats im Jahre 601, also genau ein Jahr oder 360 Tage; denn da vom Beginn bis zum Höhepunkt der Flut 150 Tage verflossen sein sollen, die Zeit aber nach den Kalenderangaben (sowohl der LXX wie des M. T.) genau 5 Monate beträgt, so ist der Monat zu 30 Tagen gerechnet[2]. Das Gesagte genügt, um die Übereinstimmung dieser Spekulation mit der Berechnung der Endkatastrophe zu erweisen. Da diese alt ist, muß es auch jene sein. Die Chronologie stammt allerdings aus dem Priesterkodex, braucht darum aber nicht notwendig späten Ursprungs zu sein. So gut sein Sintflutbericht in anderer Hinsicht ältere Züge treu bewahrt hat, die sich beim Jahvisten nicht finden (vgl. GUNKEL: Gen. S. 134), so gut kann die Chronologie zum alten Bestande gehören. Ich erinnere daran, wie auch die Zahl der Lebensjahre des Henoch (365), die aus dem System des PC herausfällt, auf eine alte Tradition zurückgehen muß. In der Flutchronologie ist noch ein Datum beachtenswert: Die Wasser verlaufen sich am 1. Tage des 1. Monats im Jahre 601, also am Neujahrstage. »Dieser Termin soll markieren, daß . . . eine neue Epoche in der Welt beginnt« (GUNKEL).

Anklänge an eine Einteilung der Weltgeschichte in vier (drei?) Perioden scheinen sich zuerst im Priesterkodex zu finden. Die vier Abschnitte könnten reichen

1. von der Schöpfung bis Noah,
2. von Noah bis Abraham,
3. von Abraham bis Mose,
4. von Mose ab.

Die Vierzahl wird zwar nicht deutlich herausgehoben, der Verfasser resp. der von ihm überlieferte Stoff ist aber ersichtlich

1. Vgl. MÜLLER: Amerik. Urrel. S. 509 ff.

2. Die LXX haben demnach das Ursprüngliche bewahrt, wenn sie vom 27. an rechnen. Bei dieser Annahme verschwindet jede Diskrepanz (gegen GUNKEL).

an ein bestimmtes Schema gebunden. Am klarsten geht dies aus den Bundeszeichen hervor. In der Geschichte Noahs wird der Regenbogen (Gen. 9 13), in der Geschichte Abrahams die Beschneidung (Gen. 17 11), in der Geschichte Moses der Sabbath (Ex. 31 17) als *Bundeszeichen* genannt. Diese drei Heroen, zu denen man vielleicht Adam als den vierten hinzurechnen darf, obgleich bei ihm von keinem Bunde die Rede ist (doch vgl. § 18), sollen hierdurch in paralleler Weise als Anfänger einer neuen Epoche hingestellt werden. Auffallend ist einmal die verschiedene Art dieser Bundeszeichen: Regenbogen, Beschneidung, Sabbath, sodann die verschiedene Verteilung. Wenn Gott bereits den Sabbath geheiligt hatte, warum wird dieser Feiertag nicht schon den ersten Menschen eingeschärft? Oder wenn er als spezifisch israelitisch galt, warum wurde er dann nicht wenigstens zusammen mit der Beschneidung eingeführt? Hier scheint ein Schema einzuwirken, das am Anfang jeder neuen Periode einen neuen Bund und ein neues Bundeszeichen verlangte. Dazu kommt ein Zweites: Der Priesterkodex verwendet als Gottesnamen der Urzeit אלהים, seit Abraham אל שדי, seit Mose יהוה. Auch hier wird eine Theorie zu Grunde liegen, nach der zu Beginn jeder neuen Periode eine neue Gottesoffenbarung stattfand. Als nächste Parallele und vielleicht als Prototyp dieser Idee ist nach GUNKEL die Notiz des Berossus aufzufassen, die von einer viermaligen Offenbarung des Oannes (Ea?) und seiner Nachfolger unter den zehn Urkönigen weiß (EUSEBI Chronic. liber prior. ed. SCHOENE S. 7ff. 31f.).

In den jüngeren und außerbiblischen Überlieferungen begegnen teils dieselben teils verwandte Vorstellungen über Weltperioden, die als Bestätigung der eben gemachten Beobachtungen von Wert sind. Zunächst kehrt die Vierzahl wieder. In vier Epochen wird die Weltgeschichte geteilt I Hen. 89 59ff. IV Esra 12. I Bar. 39. »Auch in der rabbinischen Theologie sind die vier Weltreiche stereotyp; z.B. mechilta 71b zu Ex. 20 18, sifre 135a zu Dtn. 32 11« (VOLZ S. 168; FERDINAND WEBER: Jüdische Theologie[2] S. 365). Nach der persischen Eschatologie (Bund. c. 1. 34 1) zerfällt der Weltlauf in 4 × 3000 Jahre. HESIOD (Werke und Tage 109ff.) kennt vier Weltalter: ein goldenes, silbernes, ehernes und eisernes, eins immer minderwertiger als das andere. Versinnbildlicht wird dieselbe Idee

Dan. 2 32 durch eine Statue, deren verschiedene Teile, Bahman-Yašt c. 1 durch einen Baum, dessen vier Zweige aus den vier genannten Metallen bestehen. In anderer Weise werden die vier Reiche symbolisiert durch vier ruchlose Hirten (Zach. 11 4ff.), durch vier Reiter mit farbigen Pferden (Apk. Joh. 6 1ff.), durch vier gewaltige Tiere (Dan. 7) oder durch vier Hörner (Zach. 2 1ff.), Die Vierzahl erklärt sich am einfachsten aus den vier Jahreszeiten, die vom irdischen Jahr auf das Weltjahr übertragen sind, mit dem Frühling beginnend bis zum Winter. Diese Theorie setzt ursprünglich eine Vierzahl von Göttern oder Göttersystemen voraus, die nach einander zur Regierung kommen.

Eine andere Tradition rechnet mit der Siebenzahl. So heißt es II Hen. 33 1ff.: *Den achten Tag aber setzte ich, damit derselbe achte Tag sei der erstgeschaffene über meine Werke, und daß sie erfunden werden zum Bilde des siebenten Tausend, daß des achten Tausend Anfang werde die Zeit der Zahllosigkeit und unendlich, weder Jahre, noch Monate, noch Wochen, noch Tage, noch Stunden.* Nach dem Test. Abrah. Rec. A 19 sagt Thanatos zu Abraham: *Die sieben Äonen hindurch verwüste ich die Welt* und nach Rec. B 7 sagt Michael zu Abraham: *Du wirst aufgenommen werden in den Himmel; dein Leib aber bleibt auf Erden ... 7000 Äonen; denn dann wird alles Fleisch auferweckt werden.* Im Talmud wird die Dauer der Zeit Gogs auf sieben Jahre angegeben (Wajjikra rabba c. 11) und im Bahman-Yašt begegnet uns der schon vorhin erwähnte Weltbaum, diesmal aber mit sieben Zweigen (c. 2). Diese Siebenzahl der Äonen hängt mit der siebentägigen Woche zusammen, die von den sieben Planetengöttern regiert wird. Sie ist erst verhältnismäßig sehr spät bezeugt und scheint erst in jüngerer Zeit die Spekulationen verdrängt zu haben, die sich an die fünftägige Woche *(hamuštu)* geknüpft haben[1].

Eine dritte Tradition gruppiert sich um die Zahl Siebzig. Abgesehen von Jeremia findet sie sich bei Daniel (9 24ff.), der 70 *Wochen*, und I Hen. 89 59ff., der 70 *Hirten* vom Untergang Israels als Nation bis zum eschatologischen Drama, also von einer Welt zur anderen, rechnet. Nach I Hen. 10 12

---

1. Sieben Wochen sind auch I Hen. 93 für diese Welt gerechnet. Denn mit der achten beginnt die messianische Zeit (vgl. Volz S. 14).

vergehen zwischen der Sintflut und dem Endgericht 70 *Geschlechter.* Das Wort *Hirt* ist nur ein apokalyptischer Name für *Engel*[1]. Die 70 *Hirten* sind also ein später Ersatz für die 70 *Engel* (Dtn. 32 8 LXX), die als Schutzherren über 70 Völker verteilt sind. Beachtenswert ist, daß Set (Typhon) im Osirismythus, »der im Grunde ja ein Jahresmythus ist« (ZIMMERN), 72 Mitverschworene hat.

Entsprechend der Zwölfzahl von Monaten wird das Exil auf 12 *Stunden* (I Hen. 89 71), der jetzige Äon auf 12 *Jahre* (Apk. Abrah. c. 29) oder auf 12 *Teile* berechnet (IV Esra 14 11). Nach dem Bundahis (c. 1. 34 1) dauert die Welt 12000 Jahre, nach Berossus 12 × 3000 Jahre (KAT.[3] S. 333). Nach I Bar. c. 53 wechseln schwarze und helle Wasser 12 *Zeiten* hindurch ab. Als parallel darf gelten, wenn 12 *Zeiten der Drangsale* (I Bar. c. 27), 12 *letzte Hirten* (I Hen. 90 17), und wenn im Talmud 12 *Monate* für die Sintflut und für die Gerichte über Hiob, Ägypten, Gog und Magog gezählt werden (WEBER[2] S. 343 vgl. VOLZ S. 275. 288). Die zwölf Tierkreisgötter, die auf israelitischem Boden zu zwölf Engeln geworden sind (Apk. Joh. 21 12 vgl. die 12 *Taxiarchen* I Hen. 82), werden in der apokalyptischen Eschatologie als *Hirten* bezeichnet.

Eines darf bei dieser Zusammenstellung freilich nicht vergessen werden. So fein säuberlich, wie wir uns bemüht haben, die verwandten Anschauungen zu gruppieren und zu sondern, sind sie in der apokalyptischen Literatur nicht geordnet. Aber mag auch alles bunt und kraus durcheinander wirbeln, es hat einmal ein ganz bestimmter Sinn in allen diesen Berechnungen gelegen. Der Zeitraum, der alle genannten Zahlen umfaßt, sozusagen der Generalnenner, in dem sie alle aufgehen, ist das Jahr (GUNKEL). Diese Spekulation von Weltperioden, die von Hause aus astronomischer Natur ist, kann nicht israelitischen Ursprungs sein, sondern dürfte aus Babylonien stammen, zumal dort eine fünftägige Woche bezeugt ist. Um der oben zitierten Stelle Jeremias willen müssen wir annehmen, daß wenigstens ein Teil dieser astronomischen Ideen seit alters in Kanaan bekannt war. Später mögen nach dem Exil den Israeliten weitere

1. SCHÜRER: Geschichte des jüd. Volkes[3] III S. 198.

Bruchstücke dieser Theorie geläufig geworden sein; denn nach dem Exil fließt der Strom reichlicher als vorher.

Die Verknüpfung der Weltkatastrophen mit dieser Periodentheorie ist seit Jeremia nachweisbar, scheint aber nach dem oben Gesagten auf ältere Vorläufer zurückzugehen und darf vielleicht sogar für ursprünglich gehalten werden. Denn wenn man überhaupt die Idee des Weltunterganges und die, wie wir später sehen werden, tatsächlich damit verbundene Vorstellung der Welterneuerung erklären will, so bleibt die Ableitung aus einer astronomischen Spekulation immer noch am wahrscheinlichsten. Die Sonne, die nach antiker Anschauung rund um die Erde geht, kehrt im Lauf der Jahrhunderte und Jahrtausende zu dem Punkt zurück, an dem sie anfänglich gestanden hat. Dann ist ein Weltjahr zu Ende, und von neuem beginnt der unendliche Kreislauf[1]. Man könnte gegen diese Hypothese einwenden, daß man dann eine Reihe von Weltkatastrophen und Welterneuerungen erwarten würde, da ja die Weltjahre in unaufhörlichem Wechsel sich folgen. Aber dieser Einwand ist nicht stichhaltig, wenn man sich etwas lebendiger in den Geist des antiken Menschen versetzt. Wie unauslöschlich tief muß der Eindruck gewesen sein, als der Mensch zum ersten Male mit staunender Bewunderung das Geheimnis des Weltjahres erfaßte! Mit welcher Andacht mochte er dem schier unendlich fernen Zeitpunkt gegenüberstehen, wo das Ende der Sonnenbahn zum Anfang zurückkehrte! Auf diesen Moment konzentrierte sich sein Interesse, und ihn umgab das Spiel seiner Phantasie mit allerlei mythischem Beiwerk. Was sollte ihn reizen, noch weiter in die Ferne zu schweifen?

Wie die Periodentheorie bestimmt nach Babylonien weist, so berichten auch babylonische Schriftsteller, daß man dort künftige Katastrophen auf Grund von astronomischen Spekulationen erwartet habe. Wir erfahren bei Seneca: *Berossus . . . weist dem Brand und der Flut (bestimmte) Zeiten zu. Er be-*

---

1. So Gunkel (Genesis² S. 234): »Aus der Beobachtung der Präzession der Sonne erklärt sich . . . die Gleichung von Urzeit und Endzeit, die in der Eschatologie eine solche Rolle spielt«. Vgl. auch Winckler: Gesch. Isr. II S. 282 ff. Altorient. Forsch. 3. Reihe Bd. II Heft 2 S. 289.

hauptet nämlich, daß die Erde brennen werde, wenn alle Sterne, die jetzt verschiedene Wege gehen, im Krebs zusammenkommen . . . daß eine Überschwemmung stattfinden werde, wenn dieselbe Schar von Sternen im Steinbock zusammenkommt[1]. Diese Anschauung wird als alt bestätigt durch die Ominaliteratur, in der häufig Schilderungen einer *Fluchzeit* begegnen, z. B.: *(Wenn unter den Planeten die und die Bewegung stattfindet), so werden die Götter zürnen, . . . wird das Helle trüb, das Reine schmutzig werden, werden die Regengüsse und Hochwasser aufhören, ... werden die Länder in Verwirrung geraten, . . . wird Erhörung des Gebetes nicht stattfinden, werden die Vorzeichen der Wahrsager nicht ⟨günstig sein⟩*[2]. Hier wird zwar nicht genau dasselbe gesagt wie bei Berossus, immerhin aber ist die Parallele so frappant, daß man bei anderer Konjunktion von einer künftigen Sintflut oder einem Weltfeuer zu hören erwarten könnte. Mit bestimmten Konjunktionen sind natürlich feste Perioden ohne weiteres verbunden. Ich muß es den Assyriologen überlassen, diese Dinge weiter zu verfolgen.

Mit den Weltkatastrophen ist außer der Periodentheorie noch eine Plagentheorie verbunden, die man nach dem Vorgange der rabbinischen Theologie mit dem mißverständlichen und aus einem ganz anderen Ideenkreis stammenden Terminus[3] *messianische Wehen* zu nennen pflegt. Es handelt sich um ein formales Schema, dessen Inhalt nach Belieben wechselt: Eine große, gewaltige, endgültige Katastrophe wird vorbereitet und angekündigt durch mehrere vorläufige kleinere Plagen. Dies Schema erscheint bereits als fest ausgeprägt bei dem ersten der schriftstellernden Propheten Amos 4 6—12. Nach diesen Versen hat Jahve die Israeliten mehrfach gewarnt und zur Umkehr

---

1. Berosus . . . conflagrationi atque diluvio tempora assignat. Arsura enim terrena contendit, quando omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit; inundationem futuram, quum eadem siderum turba in capricornum convenerit. Illic solstitium, hic bruma conficitur; magnae potentiae signa, quando in ipsa mutatione anni momenta sunt (SENECA: Nat. Quaest. III 29; MÜLLER: Fragm. hist. graec. II 510).

2. ZIMMERN KAT.[3] S. 393.

3. Vgl. GUNKEL: Schöpfung S. 271 ff. Forschungen, Heft I S. 54.

gemahnt. Aber sie wollten keine Buße tun. So ist denn die letzte Vernichtungskatastrophe unvermeidlich geworden. Wer nicht hören will, muß fühlen.

Eine wichtige Frage, die bisher von den Exegeten weder gestellt noch beantwortet wurde, ist die, ob der Prophet durch zeitgenössische Plagen zu der skizzierten Auffassung genötigt wurde oder nicht. Er beschreibt nach einander eine Hungersnot, eine Dürre, Kornbrand und Heuschrecken, Pest und Krieg, eine *Zerstörung* wie die Sodoms und Gomorrhas. Nun ist es möglich und vielleicht notwendig anzunehmen, daß alle diese Plagen während eines Menschenalters eingetreten sein können, falls sie genügend klein gedacht und über einen genügend langen Zeitraum verteilt werden. Damit ist aber der eigentümliche Tenor dieser Rede nicht erklärt. Amos erzählt nicht, wie vor zehn Jahren einmal eine furchtbare Pest stattfand, die in dieser Stadt über ein Drittel der Menschen dahinraffte, wie ein Jahr darauf der Krieg mit den Aramäern so unglücklich verlief, daß Tausende von Jünglingen getötet wurden, wie vor vier Jahren ein entsetzliches Erdbeben erfolgte, durch das einige bekannte Städte zerstört wurden gleich der Katastrophe von Sodom und Gomorrha. Im Gegenteil, es wird so dargestellt, als ob die Plagen Schlag auf Schlag sich aneinander reihten, nur eine kurze Pause dazwischen, damit die Israeliten Zeit fänden zur Buße. Und nicht allein das Chronologische fehlt, sondern man vermißt überhaupt alle individuellen Züge[1], die dem Bilde erst Leben und Wirklichkeit verleihen. Alles ist farblos, verallgemeinert und typisch, ohne Rücksichtnahme auf konkrete Einzelheiten. Statt durch den Hinweis auf bekannte, selbsterlebte Dinge, die noch nach Jahren im Gedächtnis der Leute haften geblieben sind, die Erinnerung an die furchtbaren Plagen von neuem wirksam aufzufrischen, begnügt sich Amos mit einer fast statistisch trockenen Aufzählung.

Das Schematische dieses Abschnittes ist unverkennbar. Man versteht überdies nicht, wie Amos selbst die vielen Plagen als Vorläufer einer größeren Katastrophe betrachtet haben kann,

1. V. 7f. fallen etwas aus dem Tenor der übrigen Verse heraus und sind darum teilweise für unecht erklärt worden. Wahrscheinlicher vermutet GUNKEL (nach mündlicher Mitteilung), daß nach V. 7a der Refrain ausgefallen sei.

wenn beide nicht schon vorher durch eine Theorie mit einander verbunden waren. Heuschrecken, Dürre, Hungersnot, Krieg, Pest und Erdbeben mochten selten sein, aber wenn sie vorkamen, waren sie doch nicht so außergewöhnlich, daß man auf die Idee verfallen konnte, das Ende der Welt oder der Tag Jahves sei da. Und selbst dann, wenn sie in kürzeren Abständen einander ablösten, mochte man das Unglück für groß und den Zorn Jahves für gewaltig halten, aber daß die Gottheit nun obendrein noch gänzliche Vernichtung beschließen werde, ist kein Gedanke des Glaubens, sondern Ausfluß einer feststehenden Theorie. Nur durch die Annahme eines Schemas fällt Licht auf diesen Abschnitt des Amos. So begreift es sich, warum der Hauptnachdruck nicht auf die einzelnen Plagen, sondern auf ihre Häufung gelegt wird. Denn erst wenn viele Plagen eintreten, wenn eine Mehrzahl von Plagen die Erde verwüstet, ist die Katastrophe nahe. Da Amos überzeugt war, das Ende stehe bevor, so forderte das Schema notwendig eine Reihe vorläufiger Plagen, durch die das Volk nicht zur Buße gebracht war.

Die Katastrophe kann abgewendet werden durch die Bekehrung des Volkes, kann aufgehalten werden durch die Fürsprache eines Propheten. Amos berichtet 7 1ff. von drei (resp. vier) Visionen, die ihm zuteil geworden seien. Zunächst habe er Heuschrecken gesehen, die das ganze Land fressen sollten, dann ein Feuer, das den großen Ozean und den Himmel(?) verzehren[1] sollte. Der Prophet habe für Jakob um Vergebung gebeten und Jahve habe zugesagt, die Plagen sollten nicht geschehen. Als Jahve aber zum dritten Male selbst mit dem Lot in der Hand erscheint, verbietet er jede fernere Einmischung; denn das Ende ist unumstößlich beschlossen. Es ist gewiß nicht »nur von psychologischem Interesse« (Smend[2] S. 183), daß Amos zuerst eine Heuschreckenplage, darauf ein gewaltiges Feuer und schließlich erst das Ende erwartete. Denn zunächst haben wir hier eine deutliche Parallele zu 4 6ff; nur der Inhalt des Schemas ist modifiziert, das Schema selbst ist dasselbe. Wozu werden zweitens immer neue Plagen genannt? Warum

1. Von einer »Dürre«, wie die Exegeten behaupten, redet der Text nicht. Das Bild ist vielmehr mythologisch, wie der Name Tehom lehrt.

wird nicht eine und dieselbe mehrfach zurückgewiesen? Oder umgekehrt, warum erscheint nicht Jahve von vornherein und wird um die Zurücknahme seines Vernichtungsbefehles gebeten? Warum werden vorher noch zwei Plagen vorausgesetzt? Die Antwort kann nur lauten: Weil ein Schema vorhanden war, das vor der endgültigen Katastrophe noch mehrere Plagen verlangte. Wer freilich in den Heuschrecken und in der angeblichen »Dürre« nur Bilder für die Assyrer zu sehen vermag, ohne sie gradezu allegorisch aufzufassen (wie SMEND), wird das Problem in dieser Fassung nicht anerkennen. Aber auch für ihn erhebt sich dieselbe Schwierigkeit, warum die Assyrer in immer neuen Bildern dargestellt werden. Mit dem bloßen Worte »Vision« oder »Psychologie« ist das nicht erklärt noch das Recht begründet, die genannten Plagen irgendwie umzudeuten.

Ferner lehrt Jes. 9_7—10_4. 5_{25-30}, daß das Strafgericht Gottes in mehreren Schlägen sich vollzieht, die auf einander folgend das Land verheeren, bis das Ziel, die endliche Vernichtung Israels, erreicht ist. Die Variante weicht insofern ab, als die Plagen hier nicht zur Besserung des Volkes dienen sollen, sondern nur als Äußerungen des gewaltigen Zornes Jahves angesehen werden, der sich nicht genug tun kann in seinem Zerstörungseifer. Schließlich sei daran erinnert, wie bei Jeremia und Ezechiel in sehr vielen Fällen drei oder vier Plagen, zwar nicht zeitlich an einander gereiht, aber doch aufs engste mit einander verbunden werden (vgl. o. S. 88f.). Hier haben wir den sachlichen Übergang vom festen chronologischen Schema zur gänzlichen Formlosigkeit, die in der vorexilischen Prophetie vorherrscht. So mannigfach sonst die Farben sind, mit denen die Katastrophe gemalt wird, so existieren doch die meisten Einzelbilder für sich. Der Tag Jahves wird bald so bald anders gezeichnet, ohne daß irgend ein Zusammenhang aufzuweisen wäre. In der nachexilischen Zeit hingegen sind die Gemälde oft zu größeren Gesamtkompositionen mehr oder weniger gut zusammengeordnet. Das Ende ist zu einem wirklichen Drama in verschiedenen Akten geworden. Auch hier, so sehen wir jetzt, handelt es sich nicht um etwas absolut, sondern nur relativ Neues. Bereits in der älteren, vorprophetischen Zeit war ein Schema vorhanden ge-

wesen, das verschiedene Plagen chronologisch an einander reihte, bis die Katastrophe eintrat. Die Zahl der Plagen bleibt unbestimmt und wird erst in der Apokalypse Joh. durch die heilige Vier und Sieben normiert.

Dasselbe Schema begegnet uns außerhalb der Eschatologie noch einmal bei den ägyptischen Plagen des Buches Exodus (7 8—11 10). Der schematische Charakter ist hier besonders klar, obwohl er von den Exegeten bisher verkannt wurde[1]. Denn diese Häufung der Wunder ist zunächst durchaus unverständlich. Ein Pharao, der nach zehn (resp. neun) furchtbaren Plagen noch so verstockt bleibt, daß ein elftes nötig wird, um seinen Sinn zu brechen, ist weder in der Geschichte noch in der Sage begreiflich. Die Vermutung, Ägypten sei »zu der Zeit, als die israelitischen Stämme ihre Auswanderung vorbereiteten, von besonders schweren Kalamitäten heimgesucht worden« (Baentsch), beruht auf Rationalismus. Denn es handelt sich teilweise nicht mehr um mögliche Plagen, sondern um unmögliche Wunder. Wenn aber Baentsch von dem »phantasiebegabten Volksgeist« redet, der »recht wohl von selbst auf jene Heimsuchungen verfallen und sie zu jenen lebensvollen Erzählungen gestalten konnte«, so hat er grade die Hauptsache ins Gegenteil verkehrt. Denn die Geschichten sind alles andere eher als »lebensvoll«. Die Verhärtung Pharaos ist psychologisch ein völliges Rätsel. Mochte er anfangs an Zauberei glauben, mußte er sich doch eines Besseren belehren lassen, als seine Weisen das Wunder nicht nachmachen konnten. Trotzdem geht das Spiel (auch nach dem Priesterkodex) weiter. Nur durch die Annahme einer Theorie kann man dies Problem lösen. Die vielen Plagen gehören von Hause aus zusammen; mag auch die eine oder andere später erdichtet sein, jedenfalls bilden sie als Mehrzahl eine bestimmte Tradition. Wie bei Amos sollen sie die Betroffenen zur Umkehr bringen. In Wirklichkeit würden ein oder zwei Plagen reichlich genügen. Da jedoch die Theorie viele Plagen kennt, so muß notwendig der Widersinn entstehen, daß selbst bei fünf- oder zehnfacher Wiederholung die Buße nicht erzwungen werden kann.

Die Theorie verlangt ihrem Wesen nach, daß eine Plage

1. Richtig Gunkel: Forschungen I S. 54.

immer größer ist als die andere oder daß mindestens am Ende eine grandiose Plage, anders ausgedrückt, eine Katastrophe steht, durch die der Abschluß erreicht wird. Im Exodus haben wir die Tötung der Erstgeburt, in der Eschatologie die Vernichtung Israels am Ende. Beide Katastrophen sind den vorhergehenden Plagen viel zu ähnlich, sie sind zu klein, als daß sie ursprünglich sein könnten. Warum läßt sich Pharao durch die Tötung der Erstgeburt bestimmen, während die Pest doch mindestens ebenso schlimm war? Die Wunder beim Auszug sind aus anderem Zusammenhange hierher übertragen worden, sodaß sich über den ursprünglichen Schluß nichts Sicheres ausmachen läßt. Für die Eschatologie kommt jedoch, — wie wir schon oft und mit vielen Gründen zu beweisen gesucht haben, denen hier ein neuer angereiht wird — anfänglich eine Weltkatastrophe in Betracht. Sie allein eignet sich und paßt vortrefflich an den Schluß vorgängiger kleiner Plagen.

Dieselbe Theorie findet sich bereits in Babylonien, wie es scheint[1], und ist dort mit der Sintflut auf's engste verknüpft. Auf Dürre, Mißwachs und Unfruchtbarkeit folgt zweitens eine Fieberseuche; denn »die Sünden der Menschen haben nicht abgenommen, sondern haben sich gegen früher noch gemehrt«. Nach einer abermaligen kleineren Plage bricht endlich die Sintflut herein und vernichtet die Menschheit. Die Plagen sind hier schon ethisch begründet, und das ist als alt begreiflich, obwohl es psychologisch, wie oben ausgeführt, unverständlich ist. Denn jene Theorie ist ursprünglich ästhetischer Herkunft. Die Dichter lieben es, das Unheil nicht mit einem Male als vollendet darzustellen, sondern es langsam, ruckweise anschwellen zu lassen, bis es schließlich gleich einer Lawine hereinbraust. Als das Motiv für die fortwährende Steigerung der Plagen bis zur endgültigen Katastrophe ist die Verstocktheit und Unbußfertigkeit der Menschen hinzugekommen. Erst als die ästhetisch stilisierte Weltkatastrophe feststand, wurde sie nachträglich ethisch begründet.

---

1. Vgl. KAT.[3] S. 552f.; GUNKEL: Forschungen I S. 54.

§ 17. Der Nördliche.

Der Tag Jahves ist in der Prophetie vielfach als ein nahe bevorstehender irdischer Kampf aufgefaßt. Das gewöhnlich angewandte Schema lautet, daß Jahve ein fremdes Heer herbeiruft, um Israel und Juda zu verderben. Für das Schema ist es gleichgültig, welches Volk gemeint ist. Überall nun, wo eine bestimmte historische Gefahr in den Gesichtskreis der Propheten tritt, wechselt der Inhalt des Schemas entsprechend der jeweiligen politischen Situation. Sind es anfangs Assyrer und Ägypter, so sind es später Babylonier, Perser, Griechen und Römer, durch die das Ende Israels herbeigeführt und die Erwartung vom Tage Jahves in Wirklichkeit umgesetzt wird. Diese Variationen im einzelnen zu verfolgen, hat für uns in diesem Zusammenhange keinen Wert, sobald das Schema klar erkannt ist. Man darf es bereits für vorprophetisch halten, weil die Ausfüllung des Schemas trotz aller geschichtlichen Bedingtheit in eigenartig unbestimmter, stereotyper Weise erfolgt. Die Propheten haben sich an bereits vorhandene stilistische Vorbilder angelehnt und die jeweiligen Feinde Israels nach älteren Mustern geschildert.

Denn wo auch immer gewisse Völker mit Namen genannt werden, niemals kann man aus der Beschreibung erschließen, welches Volk nun grade an dieser Stelle gemeint sei, da nur generelle, niemals individuelle Züge angeführt werden. Oder durch welche Charakteristika werden etwa die Assyrer von den Chaldäern oder die Chaldäer von den Skythen unterschieden, sodaß kein Zweifel an der Identifizierung sein kann? Wo nicht zufällig Namen genannt werden, stehen wir vor den allgemein gehaltenen Schilderungen wie vor unlösbaren Rätseln, falls nicht aus anderen Dingen die Zeit fixiert werden kann. Wellhausen gesteht diese Tatsache bezüglich der Skythen unumwunden ein, will sie aber einseitig auf dies Volk beschränken und aus einem bestimmten Einzelfalle erklären: »Jeremia kann im Jahre 626 nur die Skythen, nicht die Chaldäer im Auge gehabt haben. Daß das aus seiner Schilderung der Feinde nicht klar hervorgeht, muß allerdings zugegeben werden; das erklärt sich aber einfach aus dem zeit-

lichen Zwischenraum von dreiundzwanzig Jahren, der in diesem Falle zwischen seiner ursprünglichen Weissagung und ihrer Niederschrift liegt, in der Gestalt, wie wir sie lesen. Wenn er von den Skythen ausgegangen war, als er sprach, so hat er, als er schrieb, ihre Schilderung so übermalt, daß sie auch auf die Chaldäer paßte« (zu Zeph. 2_{15}). Aber wenn wir nicht auf die Zeitverhältnisse, sondern nur auf die Beschreibung selbst achten, so können wir an jedes beliebige Volk des Nordens z. B. an die Aramäer denken. Der Verfasser von Ez. c. 38f., der die früheren Weissagungen der Propheten auf Gog-Magog bezog, konnte das mit einem Schein des Rechtes tun und ohne die Furcht, mit dürren Worten widerlegt zu werden.

Die Propheten schildern eben keine individuellen Völkertypen. Selbst wo sie einen bestimmten historischen Feind weissagen, geben sie kein deutliches Bild von ihm, sondern zeichnen ihn mit herkömmlichen Zügen. Charakteristisch für diesen festausgeprägten Stil, den man fast überall konstatieren kann, ist die krasse Art und Weise, mit der die Farben aufgetragen werden, sind die ungeheuren Hyperbeln, die einen Stich ins Fabelhafte zeigen. So verkündet Jer. 1_{15}: *Denn siehe ich werde rufen alle . . .*[1] *Königreiche des Nordens.* Der auffällige Plural wird von Giesebrecht so erklärt: »Daß sich ein Reich aus mehreren Völkerschaften zusammensetzte, war sonderlich bei den großen Weltmonarchien der damaligen Zeit nichts Seltenes«. Giesebrecht hat den Text ein klein wenig modifiziert und damit grade seine bezeichnende Nüanze verwischt. Denn es handelt sich nicht um *mehrere,* sondern um *alle* Königreiche des Nordens. Eine solche Weltherrschaft hat Babylonien zwar nie ausgeübt, aber es gehört zum prophetischen Stil, solche Übertreibungen auszusprechen.

Als zweites Beispiel kommt die Tatsache in Betracht, daß nicht nur bei Jeremia, sondern auch anderswo neben dem Norden *das Ende der Welt* als Ausgangspunkt der Feinde genannt wird. *So spricht Jahve: Siehe, ein Volk kommt aus dem Lande des Nordens, und ein gewaltiges Reich regt sich von den Enden der Erde* (Jer. 6_{22}). *Und erheben wird er ein Panier*

---

1. משפחות ist handschriftliche Glosse.

den Völkern[1] *aus der Ferne und ihnen pfeifen vom Ende der Erde* (Jes. 5 26). Obwohl Israel mit Assyrern und Babyloniern oft in Berührung war und sie aus eigener Erfahrung kannte, obwohl bereits die Kanaaniter mit ihnen vertraut gewesen waren und obwohl die Assyrer zur Zeit Jesajas bereits ein Jahrhundert lang wieder in den Gesichtskreis der palästinischen Völker getreten waren, konnte man dennoch sagen, sie kämen vom Ende der Welt. Man darf diese Worte nicht für bare Münze nehmen und weitgehende Schlüsse daraus ziehen, wie klein damals der geographische Horizont der Israeliten gewesen sei. Es handelt sich hier um technische Redensarten, die zum ständigen Repertoir solcher eschatologischen Dichtungen gehören.

Anderswo heißt es: *ein altes Volk, ein Volk aus der Ewigkeit* werde heranrücken (Jer. 5 15). Dem Propheten sollen hierbei nicht die Skythen vorschweben, »die sich nach Herod. IV 5 als ein sehr junges Volk betrachteten«, sondern die »Babylonier«, die »das älteste Kulturvolk Vorderasiens waren« (GIESEBRECHT). Aber den Israeliten darf man schwerlich dieselbe geschichtliche Auffassung zuschreiben wie dem Herodot. Überdies paßt das Prädikat *ewig*, wenn man es genau nimmt, nicht einmal zu den Babyloniern. Denn es wird nur Göttern und göttlichen Wesen, wie den Riesen (Ez. 26 19f. 32 27), und uralten Dingen wie den Bergen und der Zeit, niemals jedoch gewöhnlichen Menschen beigelegt. Die Übertragung auf die Chaldäer ergab sich von selbst, weil solche Übertreibungen nun einmal eine Eigentümlichkeit des eschatologischen und wohl überhaupt des dichterischen Stiles in damaliger Zeit waren. Die blühende orientaliche Phantasie läßt das feindliche Heer des Nordens aus *lauter Recken* (Jer. 5 16) bestehen in sorgloser Unbekümmertheit um die realen Tatsachen, die selbst bei der größten Tapferkeit genügend Ausnahmefälle lehren. Wer kein Pedant ist, könnte am Ende heute noch ähnliche Aussprüche tun. Und wenn Jesaja vom assyrischen Volke sagt: *Kein Müder noch Strauchelnder ist in ihm, nicht schläft noch schlummert es* (5 27), so darf man weder hinzufügen: »wo's Not tut« (DILLMANN) noch die Worte streichen, weil sie nur auf Gott paßten (DUHM). Klingt es nicht ebenso fabelhaft, wenn der Prophet fortfährt:

---

1. Eine Korrektur ist unnötig; vgl. KAUTZSCH: Gramm. § 145m.

Die Hufe seiner Rosse sind wie Kiesel zu achten, und seine Räder wie die Windsbraut (Jes. 5_{28})? *Siehe, wie Wolken steigt er herauf und wie der Sturmwind sind seine Wagen, schneller als Adler sind seine Rosse* (Jer. 4_{13}). Erinnert der Vers nicht an den Wirbelwindwagen Jahves (Jes. 66_{15})? Noch phantastischer ist die Schilderung der Feinde Nineves: *Der Schild seiner Recken ist gerötet, die reisigen Mannen sind purpurgefärbt*[1]*; wie Feuerfackeln*[2] *ist der Wagen am Tage, wo er ihn lenkt, und die Rosse*[3] *rasen. Auf den Straßen rennen die Wagen, galoppieren über die Plätze; sie funkeln*[4] *wie Fackeln, wie Blitze fahren sie hin und her* (Nah. 2_{4}ff.). Der Vergleich der Kriegswagen mit dem Zickzack der Blitze und dem Flimmern der Feuerfackeln ist sehr kühn, nach alledem aber, was wir bisher über den prophetischen Stil festgestellt haben, nicht unmöglich. Die gegebenen Beispiele genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß die Propheten bei der Beschreibung der Feinde nicht ein bestimmtes reales Volk vor Augen hatten, sondern bis zu einem gewissen Grade durch ältere Vorbilder beeinflußt waren.

Neben diesem ersten Schema, wonach Völker kommen und Israel vernichten werden, findet sich ein zweites, wonach Völker kommen und vor Jerusalem zu Grunde gehen werden. Eine Eigentümlichkeit des zweiten Schemas ist es, daß selten eine einzelne Nation genannt wird, daß vielmehr fast regelmäßig von *vielen* oder von *allen Völkern der Welt* die Rede ist. Nach Wellhausen ist diese Variante »ein stehender Zug der eschatologischen Weissagung seit Ezechiel« (zu Mch. 4_{11}ff.). »Früher war es stets ein bereits im Hintergrunde drohender Feind, eine wirklich heranrückende Gefahr gewesen, wodurch die Erwartung eines großen, durch reichliche Ansammlung von Zündstoff im Innern längst vorbereiteten Brandes erregt wurde — seit dem Exil wurde von einer allgemeinen Vereinigung Gott weiß welcher Völker gegen das Neue Jerusalem phantasiert, zu der

1. Natürlich vom Blute. An der Lesart zu zweifeln, liegt wegen des Parallelismus kein Anlaß vor.

2. Lies כאש לפידות. Zur Sache vgl. den nächsten Vers; zum Femin. Jdc. 4_{4}. Die Worte sind verderbt durch ein mißverstandenes Umstellungszeichen.

3. Lies פרשים LXX. 4. Lies מראיהם Wellhausen.

in Wirklichkeit durchaus kein Anlaß vorhanden war« (Prolegomena[4] S. 425). Zu den von ihm zitierten Stellen (Ez. 38f. Jes. 66 18ff. Jo. 4. Zach. 12. 14) könnten noch manche andere hinzugefügt werden (wie Zeph. 3 8ff. Mch. 4 11ff. Ps. 46. 48 u. a.). Aber wichtiger ist, daß dieselbe Idee und dasselbe Schema bereits in vorexilischer Zeit nachweisbar ist, und zwar in einer bestimmten Reihenfolge verbunden mit dem vorhin besprochenen ersten Schema. Zuerst heißt es: Israel wird vernichtet, dann: Israel wird gerettet. Das ist um so merkwürdiger und rätselhafter, als beides meist unvermittelt neben einander gestellt wird.

So heißt es Jes. 8 9f.: *Tobt, ihr Völker, und seid betäubt! Und horcht auf, alle Weiten der Erde! Rüstet euch und seid betäubt! . . . Plant einen Plan, daß er gebrochen werde, beschließt einen Beschluß, daß er nicht zu stande komme!* Diese Verse stehen in striktem Gegensatz zum Vorhergehenden. Denn vorher wird ausgeführt, wie die vielen und gewaltigen Wasser des Euphrat Juda überschwemmen und überfluten werden, während hier hinterher *Völker* vergeblich versuchen, ihre böse Absicht gegen Israel zu verwirklichen. An der zweiten Stelle ist es genau so. Jes. 17 4ff. schildert die fast völlige Vernichtung Jakobs. In engem, unvermittelten Anschluß daran fährt unser Text fort: *Ha, ein Brausen vieler Völker, die wie das Brausen des Meeres brausen, ... doch er schilt darein, und es flieht in die Weite und ist gejagt, wie Spreu der Berge vor dem Winde und wie Wirbelstaub vor der Windsbraut. Zur Zeit des Abends, siehe da: Schrecken, bevor der Morgen da, ist es dahin. Das ist das Teil für unsere Plünderer und das Los für unsere Räuber* (Jes. 17 12ff.). Wahrscheinlich ist auch Mch. 4 vorexilisch, da die Gründe, die für die Unechtheit geltend gemacht werden, nicht ausreichend sind. Hier finden sich ebenfalls beide Schemata lose neben einander. Während die V. 9f. geschilderte Belagerung Zions als erfolgreich gedacht wird, werden nach V. 11ff. die *vielen Völker*, die Jerusalem stürmen, siegreich abgeschlagen und vernichtet. Diese drei Stellen genügen zum Beleg unserer These, daß das angeblich nachexilische Schema bereits vor dem Exil fertig war. Ein Teil der Exegeten freilich (wie Stade ZATW. 1883 S. 16) plädiert auch hier für Unechtheit, weil in Jesajas Theologie die vielen Völker noch nicht vorkommen könnten. Aber einmal gehen sie von

einer petitio principii aus, der eine innerliche Berechtigung kaum zugestanden werden kann, zum anderen müßten sie außer den genannten Zitaten auch Jes. 5_{26} und 29_{7} streichen. So weit freilich haben sie Recht: Das zweite Schema ist in den vorexilischen Schriften sehr selten. Es wird von den älteren Propheten deshalb in den Hintergrund gedrängt, weil es die Rettung Jerusalems voraussetzt, also im letzten Grunde nicht zur Unheils-, sondern zur Heilseschatologie gehört.

Wir stehen hier vor demselben Problem wie vor der Anschauung des Tages Jahves überhaupt. Schon im Volksglauben umfaßte sie, wie wir gesehen haben, die beiden scheinbar einander ausschließenden Gegensätze: Heil und Unheil. Diesen beiden Polen entsprechen genau die beiden jetzt erkannten Schemata: Israel wird gerettet und Israel wird vernichtet. Wie vor dem Exil die schriftstellernde Prophetie das Unheil voranstellte, so benutzte sie vorzugsweise das ihm korrespondierende Schema, ohne es freilich exklusiv zu verwenden. Nach dem Exil ist das Umgekehrte häufiger der Fall. Es ist Pflicht des Historikers, weder die These noch die Antithese zu leugnen, sondern die höhere Synthese zu suchen, in der sie beide sich auflösen. Auf welche Weise beide mit einander ausgeglichen werden können, muß späterer Untersuchung vorbehalten bleiben, wenn wir das ganze Material überschauen. Hier muß es genügen, die Tatsachen zu registrieren.

Die unorganische, unvermittelte Vereinigung der beiden Schemata ist ein Problem für sich, das auch dann nicht gelöst ist, wenn man die drei oben genannten Beispiele für nachexilisch erklärt. Die Frage wird damit nur hinausgeschoben. Denn es muß beantwortet werden, wie der nachexilische Glossator dazu kam, in völlig sinnloser Weise das grade Gegenteil von dem auszusagen resp. hinzuzufügen, was der Text überlieferte. Aber ob vorexilisch oder nachexilisch, ist relativ gleichgültig gegenüber der klaren Erkenntnis, daß es zum Stil der prophetischen Schriften gehört, beide Schemata an einander zu reihen, ohne den Umschwung von der Drohung in die Verheißung zu motivieren. Zeph. 3_{1-7} enthält eine bittere Anklage gegen Jerusalem und kündigt den Juden die verdiente Strafe an. V. 8 dagegen wird umgekehrt über die *Völker und Reiche* der Zorn Jahves ausgegossen und Jerusalem aus aller

Not gerettet[1]. Mch. 7 1ff. schildern die Verderbtheit Jerusalems und stellen die nahe Strafe in Aussicht; V. 7ff. dagegen wird die große Wendung geweissagt: Jerusalem, jetzt öde, wird dann wieder aufgebaut und umgekehrt das Land der Heiden zur Wüste, ohne jede Motivierung dieses Umschwungs. Nach Zach. 14 1ff. versammeln sich zunächst *alle Heiden* gegen Jerusalem und erobern es. Dann aber zieht Jahve aus und kämpft gegen jene Heiden, so wie er einst kämpfte zur Zeit des Krieges. Wiederum fehlt der innere Zusammenhang zwischen beiden Tatsachen.

Nach der am weitesten verbreiteten Vorstellung war *Jahve* selbst es, der die Feinde herbeirief, der ihnen *pfiff* vom Ende der Erde. Seltener eilen sie auf eigenen Antrieb herbei. *Beide* Theorien sind in sich verständlich und der prophetischen Predigt angemessen. An einer Stelle nun können wir verfolgen, wie die eine Idee in die andere übergeht: in der Gog-Magogweissagung (Ez. c. 38f.), die nach Wellhausens Auffassung für die Geschichte der Eschatologie von besonderer Bedeutung ist: »Bei Ezechiel, in dem ersten und klassischen Beispiel der Metamorphose von Prophetie in Eschatologie, haben die Skythen in Gog und Magog ihren Reflex erzeugt .... Er kann nur an Prophetien denken, die dem Einbruch der Skythen gleichzeitig und dadurch veranlaßt waren. Der literarische Ursprung der Eschatologie ist hier mit Händen zu greifen« (zu Zeph. 2 15). Wellhausen legt besonderes Gewicht darauf, daß der Verfasser sich auf frühere nicht erfüllte Weissagungen beruft. Das ist in der Tat etwas Neues, bis dahin in der prophetischen Literatur nicht Nachweisbares. Hier haben wir nicht mehr Prophetie, sondern Apokalyptik, und nur von der apokalyptischen Eschatologie gilt der von Wellhausen behauptete literarische Ursprung. Über die prophetische Eschatologie ist damit noch nichts ausgemacht. Daß die Skythen in Gog und Magog ihren »Reflex« erzeugt hätten, ist ein etwas änigmatischer Ausdruck, mit dem ich nicht viel anzufangen weiß. Ist Wellhausen von derselben Ansicht beherrscht, die Bertholet in folgenden Worten ausspricht: »Unter König Josias Regierung — Ez. mochte damals vielleicht schon in den Jahren stehen,

1. Auch dies Stück ist schwerlich nachexilisch.

in denen die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke am Allergrößten ist — war plündernd und ohne Schonung der skytische Feind aus dem Norden über das Land hereingebrochen. Der Eindruck war bei allen, die ihn kennen gelernt hatten, unauslöschlich geblieben, und seine Erscheinung war so unheimlich überraschend gewesen, daß man sich darauf gefaßt machen mußte, ihn eines Tages plötzlich wiederkehren zu sehen. Es scheint, als habe sich dieser Gedanke auch Ez. tief eingeprägt und habe ihn nicht verlassen«. BERTHOLET und andere gehen also von der Annahme aus, die Gog-Magogweissagung sei so, wie sie vorliege, im Wesentlichen ein Werk der schöpferischen Phantasie des Propheten.

TOY und KRÄTZSCHMAR haben mit Recht betont, daß in diesen beiden Kapiteln Ezechiels zwei parallele Rezensionen verarbeitet sind. 39_{1-8} ist eine Dublette, einmal zu 38_{18-23}, da beide Stücke die Vernichtung Gogs verheißen, zweitens zu 39_{9-20}, da beide vom Opfermahl für die Tiere erzählen. Charakteristisch für 39_{1-8} ist die Tatsache, daß Gog hier von Jahve selbst gegen Israel heraufgeführt wird. In 38_{3-9} wird Gog ebenso samt seinen Anhängern als Vasall und Untertan Jahves dargestellt, auf dessen Befehl er über Israel herfällt. 38_{10-16a} dagegen handelt er selbständig. Er denkt sich einen bösen Plan aus, um wider das Volk zu ziehen, das auf dem Nabel der Erde wohnt. Also gehören $38_{3-9.\,16b.\,17}$. 39_{1-8} (B) auf der einen Seite und $38_{10-16a.\,18-23}$. 39_{9-20} (A) auf der andern Seite zusammen[1]. Beide Rezensionen unterscheiden sich außer in dem bereits genannten Grunde besonders darin, daß A mehrere Einzelzüge enthält, die in B fehlen. Da diese Einzelzüge sämtlich mythischer oder märchenhafter Natur sind, so ist A älter als B. Zweitens werden in B, obwohl Gog aus *dem äußersten Norden* kommen soll, neben ihm die Äthiopen genannt, die bekanntlich im äußersten Süden wohnen, wiederum ein sekundärer Zug, der in A fehlt. Drittens finden sich nur in B Berufungen auf frühere, nicht erfüllte Weissagungen, die in A tatsächlich vorliegen, sonst aber im ganzen Alten Testament nicht aufgezeigt werden können.

---

1. 39_{21-29} sind späterer Zusatz und ohne Belang für unseren Zweck.

Viertens muß auch darum A den Vorzug verdienen, weil dort die Erzählung pragmatisch ist: Gog überfällt die Israeliten und wird dafür von Jahve bestraft. B verkündet in rätselhafter Weise, wie Jahve selbst Gog gegen Israel führt und ihn dann vernichtet, nur um sich den Heiden als Gott zu erweisen, nicht einmal um sich als Schutzherr Israels zu zeigen. BOUSSET[1] hat wohl mit Recht vermutet, die Weissagung sei erst später in das Buch Ezechiel aufgenommen worden, da 38 8. 12 bereits die Sammlung der Zerstreuten vorausgesetzt wird. Dazu kommt die Beobachtung, die von allen Exegeten gemacht wird, daß nämlich Ezechiels Zukunftsweissagung mit c. 37 zu Ende gebracht ist. Daraus muß derselbe Schluß auf Unechtheit gezogen werden. Nachdem Israel in die Heimat zurückgekehrt, der messianische König eingesetzt, der Friedensbund geschlossen und Jahves Heiligtum auf ewig in ihre Mitte gestellt ist, kann dieser Friede nicht noch einmal, wenn auch nur in maiorem Dei gloriam, gestört werden. In c. 37 wird eine kommende Beunruhigung — um es milde auszudrücken, in Wirklichkeit soll es sehr viel schlimmer werden — durch nichts angedeutet.

Der *Feind aus dem Norden,* der in den älteren Prophetien namenlos ist, heißt hier Gog. Der Name Gog ist von WINCKLER (Altoriental. Forsch. II S. 160ff.) wohl richtig zusammengestellt worden mit dem Lande Gag, das in einem der Tel-Amarnabriefe (KB. V 5) erwähnt wird. Gog galt damals als ein sagenhaftes Volk des fernsten Nordens, wie bei den Griechen die Skythen oder die Kimmerier. Für den Verfasser dieser Prophetie handelt es sich jedenfalls nicht um ein mythisches, sondern um ein reales, historisches Volk, von dem zwar allerlei Sagen umliefen, an dessen Wohnort am Ende der Welt jedoch geglaubt wurde. Soweit ist es erlaubt, von einem Zusammenhange Gogs mit den Skythen zu reden. Mochten beide von Hause aus auch nicht identisch sein, so konnten sie doch mit einander identifiziert werden. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Rez. B mit den »früheren Weissagungen« grade die ausgeschiedene Rez. A meint, sondern gebe gern die Möglichkeit zu, sie beziehe sich auf die Aussprüche Zephanjas oder Jeremias. Die Farben, mit denen der von ihnen verkündete

---

1. Rel. S. 205 Anm. 3.

Feind geschildert war, paßten ebenso gut zu den Skythen wie zu den Chaldäern wie zu Gog. Aber eines muß ganz energisch betont werden, was bisher übersehen ist: Mit dem Namen Gogs ist eine feste Tradition verknüpft, die von dem Propheten nicht geschaffen, sondern übernommen ist.

Denn 38 12 findet sich die erste rätselhafte Notiz: Gog zieht gegen ein Volk, das auf dem *Nabel der Erde* wohnt. Damit ist im jetzigen Texte ohne Zweifel Israel gemeint. Schon 5 5 hat der Prophet die Anschauung ausgesprochen, daß Jerusalem mitten unter die Heiden gestellt sei und rings um es her die Länder liegen. Nach den weitverbreiteten Nachrichten, die wir besitzen, ist es wohl nicht nur das Volk, sondern auch und vor allem der höchste Gott, der diesen Ehrenplatz in der Mitte der Welt inne hat. Wie hier bei Ezechiel und im Buche der Jubiläen (8 19) der Berg Zion »den Mittelpunkt des Nabels der Erde« bildet, so bezeichneten die Israeliten (nach Jdc. 9 37) auch eine andere Örtlichkeit bei Sichem als den *Nabel der Erde*[1]. Völlig entsprechend liegt der Sinai im *Mittelpunkt der Wüste* (Jub. 8 19) und wohnen die Semiten gleich den Chinesen im *Reich der Mitte* (Jub. 8 12). Im Nabel der Erde befinden sich nach I Hen. 26 1f.: ein heiliger Berg, nach babylonischen Vorstellungen: Babylonien, nach griechischen: Delphi, Athen oder Paphos, nach mittelalterlichen Karten: Jerusalem[2]. Dem Ausdruck hat schwerlich je eine lebendige, plastische Anschauung zu Grunde gelegen, als wäre die Erde einmal aufgefaßt worden als ein auf dem Rücken ausgestrecktes menschliches resp. göttliches Wesen, dessen Zentrum der Nabel ist, obwohl wir entsprechende ägyptische Bilder kennen[3], sondern es wird sich von Hause aus um eine poetische Metapher handeln. Der Mittelpunkt der Erde spielt eine so große Rolle, weil das betreffende Volk sich selbst und seinen Gott damit als das Wesentlichste, Wichtigste und Erhabenste der Welt darstellt. Alle übrigen Menschen wohnen nur an den »Enden«, in den »Winkeln«, an der Peripherie der Erde. Eine solche Idee konnte sich wohl in den großen Monarchien des Altertums aus-

1. Nicht *des Landes*, wie man gewöhnlich übersetzt.
2. Vgl. z. B. die Abbildung bei A. Jeremias S. 354 No. 135.
3. Vgl. z. B. die Abbildungen bei H. Brugsch: Religion und Mythologie der alten Ägypter. Leipzig 1888. S. 210f.

bilden, in dem winzigen Israel ist sie als autochthon nicht zu verstehen. Ihre Erwähnung in diesem Zusammenhange macht stutzig. Sollte sie sich hier aus einer mythischen Tradition erklären?

Dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man bedenkt, wie wenig Israel in die 38 20 geschilderte Katastrophe hineinpaßt: *Wahrlich, an jenem Tage soll ein großes Erdbeben über das Land Israel kommen, und vor mir sollen erbeben die Fische des Meeres und die Vögel unter dem Himmel und das Getier des Feldes und alles Gewürm, das auf dem Erdboden kriecht, und alle Menschen, die auf der Erdoberfläche sind; und niedergerissen werden sollen die Berge und einstürzen die Felssteige und alle Mauern zu Boden fallen.* Wenn so die gesamte Natur und Kreatur vernichtet wird, muß allerdings Gog zu Grunde gehen, aber mit Gog auch Israel. Die Rettung Israels ist bei einer so beschriebenen Katastrophe schlechterdings unvorstellbar.

Ein zweiter Grund, weshalb die Gog-Magogweissagung nicht »zunächst ein Kind der Reflexion« (SMEND), sondern eine feste Überlieferung ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß sie an ganz bestimmte, mit Namen genannte Orte gebunden ist. Will man dem Ezechiel, oder wer sonst der Verfasser sein mag, zutrauen, er habe diese Lokalisierung erstmalig geschaffen? Wenn das der Fall wäre, so müßten die Örtlichkeiten bekannt und die Gründe durchsichtig sein, warum er die Geschichte grade dorthin verlegt hat. Das Gegenteil ist der Fall. Wir stehen vor lauter unlösbaren Rätseln. Immer wieder wird betont, daß die Katastrophe in Israel stattfinden, daß Gog auf den Bergen Israels fallen, daß seine Grabstätte in Israel sein soll. Wie reimt sich damit die geographische Angabe, das Grab sei *östlich vom Meere*[1] zu suchen? Da sie vom mittelländischen Meere nicht verstanden werden kann, so muß man an das Tote Meer denken. Östlich vom Toten Meere aber sind wir außerhalb Palästinas, vor allem in jener Zeit nach dem Exil, wo Israels Land auf ein noch kleineres Gebiet als früher zusammengeschrumpft war.

Der Name des Begräbnisortes heißt: *Tal der Wanderer.* Ein solches Tal ist uns unbekannt, und doch ist an der Richtig-

---

1. Oder *gegenüber dem Meere.*

keit des Textes nicht zu zweifeln. Denn an diesen Namen ist eine Legende angeschlossen: Eine Kommission von Männern soll im Lande umher*wandern* und die übrig gebliebenen Gebeine dort aufsuchen. Wo solche gefunden werden, sollen neben ihnen Male aufgerichtet werden, bis die offiziellen Totengräber die Bestattung vollzogen haben. Diese Legende kann sich schwerlich gebildet haben im Zusammenhang mit einem wirklich vorhandenen Tal, da sie nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft spielt. Man hat durch eine andere Punktation das *Tal der Wanderer* in das *Tal Abarim* verwandeln wollen, was trotz der etymologischen Anspielungen (עֹבְרִים *Wanderer*) nicht unmöglich wäre. Da es im nordwestlichen Teile der moabitischen Hochebene ein *Gebirge Abarim* gab (Num. 33 47f.), so würde die geographische Notiz *östlich des (Toten) Meeres* dazu stimmen. Aber nicht passen würde die ausdrückliche Bemerkung, wonach dies Tal *in Israel* zu suchen sei. Wer durchaus an jener Lokalisierung in Moab festhalten will, hat die Verpflichtung, diesen Widerspruch zu erklären. Er muß weiter zugeben, daß diese Schilderung nicht vom *Tal Abarim* hergenommen sein kann, sondern umgekehrt dorthin aus der Mythologie übertragen ist. Auffällig ist noch eine Näherbestimmung: Dies Tal wird den *Wanderern* den Weg *verstopfen* (39 11). Es wird nicht gesagt, wodurch dies geschehen soll, und es ist nur Vermutung, wenn man ergänzt: durch die aufgefüllten Leichen. Jedenfalls soll das Leichental als völlig unzugänglich dargestellt und, wie Hitzig mit Recht annimmt, einem großen Grabe verähnlicht werden. Die ganze Beschreibung führt auf ein mythisches Totental.

Vielleicht dürfen wir mit dieser Tradition Zach. 14 1ff. verknüpfen. Die Situation ist dieselbe wie Ez. 38. Am Tage Jahves versammeln sich alle Heiden vor Jerusalem, bedrängen und erobern es. Dann aber tritt die große Wendung ein: Jahve zieht aus und kämpft gegen jene Heiden, wie er einst kämpfte zur Zeit des Krieges. Ein gewaltiges Erdbeben entsteht und eben dadurch wird ein Tal verstopft. Das Drama spielt in Juda: *Und seine Füße treten jenes Tages auf den Ölberg, der östlich von Jerusalem liegt, und der Ölberg spaltet sich in der Mitte von Ost nach West, und es entsteht ein breites Tal, indem ein Teil des Berges nach Norden und der andere nach Süden weicht.*

Und das Tal Harai wird verstopft[1] . . . . Das Tal Harai resp. Harim ist uns durchaus unbekannt. Wellhausen vermutet als ursprünglichen Text das *Tal Hinnom.* Wichtiger ist, daß aus dem Folgenden klar wird, weshalb diese geologischen Veränderungen in der Nähe Jerusalems stattfinden: Die himmlische Szenerie, das Paradies, soll hergestellt werden. Jahve wird zum König der Welt (V. 9), Jerusalem, seine Residenz, zum Götterberg (V. 10), und ein lebendiges Wasser wird von Jerusalem ausgehen, ein Teil nach dem östlichen Meer und der andere nach dem westlichen Meer fließen (V. 8); gemeint ist der mehrarmige Paradiesstrom, der die Gottesstadt erfreut (vgl. Gunkel: Genesis[2] S. 31 u. § 20). Das neu entstandene breite Tal, das von Osten nach Westen läuft, ist doch wohl bestimmt, den Himmelsfluß aufzunehmen. Im Gegensatz dazu dürfen wir das *verstopfte Tal*, das keinen Zugang zum Götterberge hat, für den Aufenthaltsort der Gottesfeinde jeder Art halten. Abgeschlossen vom Tal des Lebens liegt das Tal des Todes. Dazu stimmt die Schilderung Ez. c. 39 ausgezeichnet: Die Wesen, die versucht haben, den *Nabel der Erde* d. h. den Gottessitz zu erstürmen, kommen zur Strafe dafür ins Totental. Ob es je auf das moabitische Tal Abarim übertragen war, ist nach dem oben Gesagten sehr zweifelhaft. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Lokalisierung im Tale Hinnom für sich. Denn obwohl dieser Name Zach. 14 konjiziert werden muß, paßt er einigermaßen in die Situation. Während der Ölberg der heilige Berg ist, der zum Paradiestal gespalten wird, soll das Tal Hinnom, das vielleicht von alters her Stätte eines Totengottes war, zum Totental werden, *verstopft* gegen den Göttersitz hin. Das Primäre ist hier offenkundig die mythische Topographie, da ja die irdische Szenerie erst verwandelt werden muß, ehe sie zu jener stimmt. Schon nach Jeremia (7 32) soll Israel von dem *Völkerwürger* im Tale Hinnom gewürgt und bestattet werden, sodaß es den Namen *Würgetal* erhält. Aus dieser Notiz dürfen wir folgern, daß die bei Ez. und Zach. vorhandene Tradition bereits in vorexilischer Zeit bekannt war. Die Überlieferung in der Gog-Weissagung ist mit legendarischen Zusätzen ausgeschmückt, läßt aber das ursprünglich mythische Kolorit noch durchschimmern.

---

1. Lies נִסְתַּם LXX.

Eine weitere Spur derselben Tradition treffen wir im Buche Joel. Wir sahen, wie dort eine Heuschreckenplage mit lebendigen Farben gemalt war (vgl. o. S. 93). Auffällig war vor allem die Bezeichnung *der Nördliche,* da die Heuschrecken aus dem Südosten nach Palästina kommen. Das ist der erste fremde Zug, der auf anderen Ursprung weist. Als zweiten fügen wir hier hinzu die Schilderung seines Endes: *Und den Feind aus dem Norden will ich von euch entfernen und will ihn in ein dürres und ödes Land stoßen, seinen Vortrab in das östliche Meer und seinen Nachtrab in das westliche Meer, und sein Gestank soll aufsteigen* (2 20). WELLHAUSEN äußert sich über diese merkwürdige Geographie überhaupt nicht. NOWACK meint, es sei mit dem östlichen das Tote, mit dem westlichen das mittelländische Meer bezeichnet. Aber abgesehen davon, daß man diese beiden Meere schwerlich in dieser Weise zusammenstellen kann, wie reimen sich damit die anderen Behauptungen? *Ich will ihn weit von euch treiben.* War denn das Tote Meer so weit entfernt? Und wenn das vorderste Ende ins Tote, das hinterste ins mittelländische Meer stürzte, so fiel das Gros grade mitten in Juda hinein. Und wo ist das *dürre und öde Land,* das zwischen den beiden Meeren liegen muß? Die ganze Schilderung paßt also nicht auf Juda, und ist in ganz Palästina nicht zu lokalisieren. Hier müssen fremde Elemente eingedrungen sein. In c. 4 weissagt Joel, Jahve werde alle Heiden im *Tale Josaphat* zusammenbringen und dort richten (V. 2. 12). Dies Tal, das im Folgenden (V. 14) auch den Namen *Tal der Entscheidung*[1] führt, ist uns unbekannt. Da die Etymologie durchsichtig ist, so glaubt man, Joel habe den Namen geschaffen. Aber mag auch der Ausdruck *Tal der Entscheidung* von ihm herstammen, daß er ein solches nomen proprium ganz aus sich gebildet habe, ist wenig wahrscheinlich, zumal auch die übrigen Züge dieser Weissagung nicht individuell, sondern typisch sind. Ob das V. 18 genannte *Akaziental* wirklich mit dem *wâdî es-sanṭ* identisch sei (WELLHAUSEN), ist ebenso zweifelhaft, da es durchflossen wird von dem uns bereits bekannten mythischen *Quell.* Selbst der Zug findet

1. Vielleicht gehört auch das *Tal der Offenbarung* (Jes. 22 1. 5) hierher.

sich wieder, daß Jerusalem abgesperrt wird gegen die Heiden: *Jerusalem soll unverletzliches Gebiet sein, und Heiden werden nicht mehr den Weg darüber nehmen dürfen* (V. 17). Wie diese Absperrung erreicht wird, ist nicht weiter ausgeführt. So viel läßt sich nach alledem mit Sicherheit behaupten: Im Buche Joel liegt eine Reihe von Einzelheiten vor, die sich in den Zusammenhang nicht organisch hineinfügen, die einer ganz anders gearteten ursprünglich mythischen Tradition entsprungen sein müssen, jetzt aber stark verdunkelt sind. Obwohl der *Nördliche* als eine reale Heuschreckenplage geschildert wird, ist er dennoch mit mythischen Zügen verknüpft, die zur Gog-Magog-weissagung gehören. In dieser Hinsicht ist es von besonderem Interesse, daß nach den LXX die von Amos (7 1) geschaute Heuschreckenplage Gog ist[1], während der massorethische Text noch nichts davon weiß.

Die LXX erinnern schon an die mythische Tradition, die uns ausführlicher begegnet in der Apk. Joh. 9 1—11 (vgl. GUNKEL: Schöpfung S. 214 f. 217 ff.). Die Heupferde werden hier als Ungeheuer beschrieben mit Menschenköpfen, Weiberhaaren, Löwenzähnen und Skorpionschwänzen. Auf dem Haupte tragen sie Goldkronen. Sie kommen hervor aus dem *Brunnen des Abgrunds*. An ihrer Spitze steht *Abaddon* d. h. Šeol (Job. 26 6. 28 22. Prov. 15 11. Ps. 88 12). Die Ungetüme sind also als Höllengeister charakterisiert. Es wäre falsch, wollte man diese apokalyptische Tradition allein aus Joel ableiten. Denn dort sind es wirkliche, hier mythische Heuschrecken. Dies Negative ist sicher; positiv läßt sich über einen irgendwie vorhandenen Zusammenhang nichts Gewisses behaupten. Wahrscheinlich ist hier mit dem aus Joel übernommenen Stoff anderes mythisches Material verbunden. Neue mythische Vorstellungen sind eingeströmt und haben ihn bereichert und umgestaltet. Die Gog-Magog-Überlieferung findet sich Apk. Joh. 19 15ff. 20 7ff. in engem Anschluß an Ezechiel.

»Endlich hängt auch die Weissagung von einem König des Nordens (Dan. 11 40ff.), der in den letzten Tagen die Erde mit Krieg überziehen soll, vielleicht mit der Gog-Weissagung zusammen«. Diese jeder »geschichtlichen Deutung spottenden«

1. καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς. Vgl. auch Num. 24 7 LXX.

Verse geben »aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere, nur noch halb verstandene apokalyptische Tradition weiter« (BOUSSET: Religion S. 207). Der Nördliche, so heißt es hier, wird in das *Prachtland* eindringen und sich viele kostbare Schätze an Gold und Silber aneignen. Dann wird er *das Zelt seines Palastes aufschlagen zwischen den Meeren und dem Berge der heiligen Pracht, und er kommt zu seinem Ende, und niemand hilft ihm.* Das *Land der Pracht* soll wohl Palästina, der *Berg der heiligen Pracht* Zion sein. Aber was die Meere bedeuten, ist hier ebenso unklar wie im Buche Joel. Viele Exegeten denken an das mittelländische Meer. Abgesehen von dem Sprachgebrauch, der in Prosa den Plural יַמִּים hier kaum zuläßt, ist die zitierte Angabe überhaupt keine geographische Ortsbestimmung. Was soll das heißen: Zwischen Jerusalem und dem Mittelmeer? Hier ist eine mythische Geographie auf Palästina übertragen, ohne daß man freilich ein deutliches Bild gewinnt. Noch verworrener ist I Hen. 26: In der Mitte der Erde gibt es einen gesegneten und fruchtbaren Ort, in dessen Garten Bäume mit immerwährenden Schößlingen stehen. *Und daselbst sah ich einen heiligen Berg, und unterhalb des Berges ein Wasser von Osten her (kommend), und sein Lauf nach Süden gerichtet. Und ich sah nach Osten hin einen anderen Berg, der höher war als dieser, und zwischen ihnen eine tiefe, aber nicht breite Schlucht, und auch in ihr floß ein Wasser an dem Berge hin. Und westlich von diesem war ein anderer Berg, der war niedriger als er und hatte keine Höhe, und eine Schlucht war unterhalb desselben zwischen ihnen, und eine andere tiefe und trockene Schlucht am Ende von den dreien. Und alle Schluchten waren tief, aber nicht breit, aus hartem Fels und < kein > Baum war in ihnen gepflanzt . . . Da sprach ich: Wozu ist dieses gesegnete und ganz mit Bäumen bestandene Land, und diese verfluchte Schlucht dazwischen? . . . Diese verfluchte Schlucht ist für die in Ewigkeit Verfluchten bestimmt.* Aus dieser letzten Bemerkung folgt deutlich, daß hier eine mythische Landschaft geschildert wird, nämlich die Hölle neben dem Paradiese. Auf der anderen Seite freilich ist die Beschreibung unklar. Wir sind daher zu der Annahme gezwungen, daß die mythische Topographie hier nicht rein erhalten sei, sondern daß hier irgendwie die örtlichen Verhältnisse Jerusalems hinein-

spielen. Abgesehen von dem Ölberg und dem Bache Kidron aber ist es unmöglich, die einzelnen Berge und Flüsse genauer zu identifizieren. Die verfluchte Schlucht soll wohl das Tal Hinnom sein, während alle weiteren Gleichsetzungen, die man versucht hat, als nicht einleuchtend zu verwerfen sind.

Wir haben uns bemüht zu konstatieren, wie mit dem *Nördlichen* eine feste mythische Tradition verknüpft ist, die zum ersten Male nicht bei Ezechiel, sondern bereits bei Jeremia begegnet, also aus vorexilischer Zeit stammt. Während sie bei Jeremia nur leise anklingt, ist sie bei Ezechiel, Zacharja, Joel und Daniel deutlicher nachweisbar. Allein niemals lernen wir das ganze Gefüge des Mythus kennen, wir müssen uns mit unzusammenhängenden Bruchstücken begnügen. Ganz deutlich ist die mythische Topographie, die von einem Gottessitz handelt, der im *Nabel der Erde* gelegen und durch eine Schranke abgesperrt ist von dem Leichental oder dem Ort der göttlichen Feinde. Diese Feinde müssen einmal mythischer Natur gewesen sein; aber sie haben ihr altes Gewand abgestreift und sind zu bloßen Menschen, zu *Völkern*, herabgesunken. Nur der Name erinnert noch an die ursprüngliche Herkunft. So gut der *Nordberg* gleich dem Götterberge ist, so gut ist der *Nördliche* ein göttliches Wesen. In den uns vorliegenden Texten ist der mythische Charakter stark verblaßt. Aus dem Gottessitz ist Zion, aus dem Totental das Gehinnom geworden. Da diese Lokalisierung bereits bei Jeremia (7 32) vorhanden ist, so muß der Mythus damals schon in Israel eine längere Geschichte hinter sich gehabt haben. Israelitischer Ursprung ist ausgeschlossen, da er unverkennbar den Polytheismus zur Grundlage hat. Sein eigentlicher Sitz scheint von Hause aus die Eschatologie gewesen zu sein; wenigstens ist er anderwärts bisher nicht aufzuzeigen.

Eine Kombination mit dem Tiâmatmythus scheint ausgeschlossen, obwohl dieser in der Apokalyptik eine große Rolle spielt (Jes. 24 21ff. 27 1. Ps. 68 31. Ps. Sal. 2 26ff. I Hen. 60 24f. IV Esra 6 52. I Bar. 29 4. Test. Asser c. 7. Apk. Joh. 12 1ff.). Das Schema des eschatologischen Kampfes ist auch mit den Einzelheiten des Tiâmatmythus ausgefüllt, auf die ich nicht näher einzugehen brauche, da sie in Gunkels Werk: »Schöpfung und Chaos« vollständig behandelt sind. Der ursprüngliche Sitz

dieses Mythus ist in den Geschichten der Urzeit. Wo er in der Endzeit begegnet, liegt eine Übertragung vor. Aber keinen einzigen der mythischen Namen, die uns hier begegnet sind, weder den *Götterberg* noch den *Berg der heiligen Pracht* noch den *Nabel der Erde* noch das *verstopfte Tal* noch den *Nördlichen* finden wir in dem Tiâmatmythus wieder.

Nicht nur der Mythus vom Nördlichen, sondern die Unheilseschatologie überhaupt in ihrer ursprünglich mythischen Form muß schon früh, in vorprophetischer Zeit, in Palästina eingewandert sein. Eine Rekonstruktion ist unmöglich. Denn darauf muß zum Schluß noch einmal und mit aller Energie hingewiesen werden: Wenn es uns auch geglückt ist, an einigen Stellen eine bestimmte mythische Tradition aufzuzeigen, so handelt es sich doch allüberall nur um Bruckstücke. Uns geht es, um ein Bild zu brauchen, wie dem Forscher, der in einem Trümmerhaufen die Überreste einer Götterstatue findet, der hier einen Arm, dort ein Bein, dort andere Glieder entdeckt, deren Zusammengehörigkeit er wohl erkennt. Sobald er sich aber daran macht, die Teile zusammenzusetzen, sieht er die Unmöglichkeit seines Vorhabens ein. Der Fragmente sind zu wenig; es fehlt der Rumpf, der die Körperteile erst zusammenhält. Was wir im Alten Testament über das spezifisch Mythologische der Eschatologie erfahren, beschränkt sich im Grunde auf ein paar Dinge. Diese Einzelzüge können schwerlich für sich existiert haben, sie lassen ein größeres, ausgeführtes Gemälde vermuten, das für uns verloren gegangen ist, ja das vielleicht nicht einmal dem alten Israel bekannt war. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß der Mythus und die Eschatologie überhaupt nicht als Ganzes, sondern bruchstückweise in Israel eingewandert sei.

Das Merkwürdigste ist nun, daß das Bild immer deutlicher wird, je weiter die Geschichte vorrückt. In der Entwicklung der israelitischen Eschatologie geht das Verworrene dem Einfachen voraus, und doch ist das Verworrene erst aus dem Einfachen geworden! Der vorprophetische Hintergrund, auf dem sich die prophetische Eschatologie abhebt, ist nachweisbar in der nachprophetischen (d. h. nachexilischen) Zeit. Gewiß haben die Propheten den Inhalt ihrer Eschatologie zum großen Teil aus der israelitischen Volkstradition geschöpft und in dieser mag

Manches lebendig gewesen sein, von dem wir überhaupt nichts ahnen oder erst durch spätere Schriftsteller hören. Aber damit allein ist der fragmentarische Charakter der früheren prophetischen Eschatologie noch nicht genügend erklärt. War eine klare populäre Vorstellung von einer künftigen Weltkatastrophe wirklich vorhanden, so konnte sie nicht in dieser starken Weise durch die Prophetie abgeschwächt und verwischt werden. Um dieser Tatsache gerecht zu werden, müssen wir denselben fragmentarischen Charakter bereits für die volkstümliche Eschatologie postulieren. Wir werden annehmen dürfen, daß die Eschatologie erst allmählich und in Bruchstücken der israelitischen Religion bekannt wurde, daß eine ursprünglich nur kleine und verschwommene Tradition im Laufe der Zeit immer mehr anschwoll und deutlichere Gestalt gewann.

In der Zeit, wo wir die Unheilseschatologie kennen lernen, weiß man nichts mehr von der ursprünglich ausländischen Herkunft. Sie ist völlig akklimatisiert, mit palästinischen Lokalfarben durchtränkt und mit israelitischem Geiste erfüllt[1]. Hymnensänger und Propheten feiern die gewaltige Tat Jahves in der Endzeit. Bald schildern sie mit Entsetzen die schrecklichen Wehen, die über die Erde kommen sollen in den letzten Tagen, bald zeichnen sie mit tiefem Kummer ein Bild der verderbten Menschheit, die sich gegenseitig im Kriege zerfleischen wird, bald stimmen sie ein grausiges Triumphlied an über die Majestät Jahves, die alles vernichtend dann der Welt sich offenbart, bald reden sie davon im Ton des Vertrauens und der unerschütterlichen Zuversicht, bald leihen sie der Sehnsucht Flügel und wünschen begehrend die große Zeit herbei. So hat die Eschatologie in den hebräischen Dichtern die ganze Skala der Empfindungen ausgelöst. Sie wurzelt fest in ihrem Herzen und durchwebt ihr Sinnen. Die Zukunft wirft ihr Licht und ihren Schatten voraus und nimmt an ihrem Teile das Glauben und Leben und Hoffen der Gegenwart gefangen.

---

1. Vgl. Gunkel (Forschungen I S. 21), der überhaupt die Geschichte der Eschatologie zum ersten Male klar gezeichnet hat.

Zweiter Teil.

Die Heilseschatologie.

A. Das goldene Zeitalter.

§ 18. Der neue Bund.

R. Kraetzschmar: Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1896. H. Usener: Religionsgeschichtliche Untersuchungen. III. Sintflutsagen. Bonn 1899.

Wir können jetzt die Probe aufs Exempel machen. Wenn die eschatologische Katastrophe von Hause aus keine partikulare, sondern eine universale war, wenn es sich ursprünglich nicht um die Vernichtung Israels, sondern um die Zerstörung der ganzen Welt handelte, so werden wir a priori erwarten, daß der Beginn der neuen Zeit mit den Farben gemalt sei, mit denen der Anfang dieses Äons gezeichnet zu werden pflegte, d. h. mit den Farben des Paradieses. Wäre der Untergang Israels das Primäre gewesen, so müßte zunächst und vor allem die Wiederherstellung der Nation geschildert, die Heimkehr aus dem Exil und die Befreiung von der Fremdherrschaft verkündigt werden. Diese Züge lassen sich zwar an vielen Stellen aufzeigen, aber sie dominieren durchaus nicht und anderswo fehlen sie ganz. Statt dessen wird ein neues goldenes Zeitalter beschrieben, dessen Erwartung aus den damaligen Verhältnissen nicht psychologisch abgeleitet werden kann. Diese phantastischen Hoffnungen haben mit den realen Erlebnissen des israelitischen Volkes nicht das Mindeste zu tun. Sie stammen aus einer ganz anderen Sphäre und sind in geschichtlichen Erfahrungen nicht begründet noch können sie aus ihnen erklärt werden.

Wir sahen (vgl. o. S. 164), wie nach dem Priesterkodex am Beginn jeder Epoche ein neuer Bund steht, den Jahve mit

dem jeweiligen Anfänger der Periode, mit Noah, Abraham und Mose, schließt. Nur bei Adam fehlt ein solcher Bund. Man hat ihn damals ergänzt, als man den Priesterkodex »Vierbundesbuch« nannte. Da man aber keinen hinreichenden Beweis für diese Ergänzung zu führen vermocht hat, so ließ man jene Bezeichnung fallen. Dennoch beruhte sie auf einem richtigen Gefühl. Die Symmetrie allein schon fordert für das erste Zeitalter dieselbe Inauguration wie für das zweite, dritte und vierte. Wir müssen darum zunächst vermuten, daß die Überlieferung des Priesterkodex in ihrer ursprünglichen Gestalt einen Bundesschluß auch am Anfang der Welt kannte. Wenn die jetzige Tradition nichts mehr davon weiß, so ist eine Verdunkelung eingetreten.

Diese Vermutung wird zur Gewißheit erhoben durch die Eschatologie. Hos. 2 20 heißt es: *Und ich werde einen Bund schließen für sie an jenem Tage mit den Tieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm des Landes; Bogen, Schwert und Waffe will ich zerbrechen und fortschaffen von der Erde und sie in Sicherheit wohnen lassen.* Mit Recht sagt Wellhausen: »Es wäre hier eine treffliche Gelegenheit für Jahve, einen Bund mit Israel zu schließen. Er schließt ihn aber mit den Tieren, zum Schutz des Landes vor Wildschaden, Vögel- und Insektenfraß«. Wellhausen begnügt sich damit, diesen sonderbaren Gedanken zu konstatieren, ohne ihn zu erklären. Denn selbstverständlich ist er durchaus nicht, auch wenn er das wirklich besagte, was Wellhausen aus ihm herausliest[1]. Es handelt sich für den Propheten doch zunächst um die Vernichtung Israels durch die Assyrer und Ägypter, mochten außerdem auch allerlei Landplagen hereinbrechen. Genügte es da nicht, wenn Hosea die Wiederherstellung des Volkes verkündete? War es nicht schon eine überreiche Gnade, falls Palästina nach der furchtbaren Verheerung von neuem mit Erntesegen bedacht ward? Wer wird auf die Idee verfallen, wilde Tiere, Vögel und Insekten möchten kommen und die Felder wiederum veröden?

Noch seltsamer wird die Stelle, wenn man mit den Exegeten übersetzt: *Bogen, Schwert und Streit . . . schaffe ich fort aus*

---

1. Die richtige Erklärung s. u. S. 200.

dem Lande. »Darum schafft er auch Frieden«, sagt WELLHAUSEN, »nicht für alle Welt, sondern für das Land der Israeliten, damit sie geruhig wohnen.« Das wäre doch eine gar zu sonderbare Utopie, auf die Sicherheit Israels zu hoffen, wenn alle Waffen aus Palästina verschwunden sein werden. Viel richtiger und zweckdienlicher wäre es, die Rüstungen der Feinde zu vernichten, und man begreift nicht, warum der Prophet nicht dies Wunder erwartet haben sollte, da ja auch die Entwaffnung Israels auf die Tat Jahves zurückgeführt werden muß. Wenn man meiner Übersetzung *von der Erde* folgt, so ist zwar der gröbste Anstoß beseitigt, aber auffällig bleibt der Satz darum doch. Dem Gläubigen konnte das Wort Jahves genügen, er werde fortan das Land vor allen Feinden beschützen. Wozu bedurfte es da der phantastischen Hoffnung auf eine Abrüstung aller Völker? Dieser Gedanke ist, obwohl er hier vorliegt, psychologisch nicht begreiflich.

Ebenso merkwürdig ist der Ausdruck, Jahve werde jenes Tages einen Bund schließen mit den wilden Tieren. GUNKEL (Genesis[2] S. 108 f.) hat dies mit Recht eine altertümliche Vorstellung genannt. Sie scheint nicht auf der Höhe der prophetischen Anschauung zu stehen. Denn da, wo die Idee des Bundes lebendig ist, handelt es sich um einen Vertrag, eine gegenseitige Verpflichtung, mögen die Parteien auf gleichem Fuße mit einander verkehren oder nicht. Ein Bund wird ursprünglich nur zwischen Menschen geschlossen. Später wird das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen in dem Sinne des Bundes aufgefaßt. Hier aber scheinen die Tiere als bündnisfähig mit Gott dargestellt zu werden. Wie ist das möglich? Nach gewöhnlicher Anschauung freilich ist der Ausdruck nur bildlich gemeint und etwa gleichbedeutend mit »ein Gesetz auferlegen«. Das ist deswegen sehr unwahrscheinlich, weil der Inhalt des Befehles nicht angegeben wird und aus dem Zusammenhange nicht erraten werden kann. WELLHAUSENS oben mitgeteilte Exegese kann keinen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben. Das Wort Hoseas ist so abrupt, daß es für uns völlig unverständlich bliebe, wenn wir es nicht aus anderen Stellen erklären könnten. Der Prophet spielt hier an eine zu seiner Zeit geläufige Theorie an, die uns aus späteren Quellen deutlicher wird.

• Jes. 11 6ff. heißt es: *Und gasten wird der Wolf beim Lamm,*

und der Pardel beim Böckchen lagern, und Kalb und Löwe essen[1] *zusammen, ein kleiner Knabe ist ihr Hirte. Kuh und Bärin weiden zusammen*[2] *und der Löwe frißt Häcksel wie das Rind* (vgl. Jes. 65_{25}). *Der Säugling spielt an dem Loch der Natter, und nach der Höhle*[3] *des Basilisken streckt ein Entwöhnter seine Hand aus.* Beachtenswert ist zunächst der Zusammenhang, in dem die Verse stehen. Unmittelbar vorher ist von dem *Reis aus der Wurzel Isais* die Rede. Damit beginnt dies heilseschatologische Kapitel. Diesen seltsamen Anfang kann die Psychologie auf keine Weise verständlich machen, mag man das Stück dem Jesaja zuerkennen oder absprechen. Versetzt man sich in den Geist Jesajas, der Israel den Untergang durch Assurs Heer verkündete, dann mußte er, so sollte man denken, von der neuen Ära zuerst und vor allem etwas ganz Anderes erwarten! Was nützte der weiseste und gerechteste König, wenn nicht zuvor eine Nation da war, die er regieren konnte? Und welchen Wert hatte das beschauliche Stillleben der Tiere, solange die Welt voller Kriegsgetümmel und solange nicht das Volk aus Feindesnot befreit war? Hinterher freilich (V. 11 ff.) wird von dem Loskauf des Restes und von der Sammlung der versprengten Israeliten geredet. Aber diese Dinge hätten als die Hauptsache, ja als die Voraussetzung notwendig vorangehen müssen. Ihre Nachstellung bleibt psychologisch ebenso unverständlich, wenn das Stück für exilisch oder nachexilisch gehalten wird.

Betrachten wir die Verse 6—8 für sich, so sind sie überhaupt nicht aus besonderen Zeitumständen geboren. Der Gedanke des Tierfriedens ist ein integrierender Bestandteil derjenigen Geschichten, die vom Eintreten einer neuen Weltepoche handeln. Vor allem hat die Poesie den Beginn dieser Welt, das goldene Zeitalter, als einen Zustand ungestörten Glückes vorgestellt. Auch die israelitische Urgeschichte hat in dem nüchternen Speisegebot des Priesterkodex eine Erinnerung an den Urfrieden bewahrt[4], wenngleich in der Paradieserzählung selbst dieser Zug nicht erhalten ist. So haben die Dichter

1. Lies יבריא Duhm. 2. Streiche ירבצו ילדיהן.
3. Lies מערת nach einer schriftlichen Mitteilung Gunkels.
4. Vgl. Gunkel: Genesis[2] zu 1_{29}f.

vieler Völker von der seligen Urzeit gesungen[1]. Wo nun die Morgenröte einer neuen, besseren Zukunft anbricht, da gehört es zum Stil, sie mit den Farben der Urzeit zu malen. Römische Dichter haben auf diese Weise den Regierungsantritt des Augustus verherrlicht[2]. Der Glaube an ein künftiges goldenes Zeitalter läßt sich in der klassischen Literatur zum ersten Male — das ist nicht unwichtig für die Frage nach dem Ursprungslande dieses Stils — bei Vergilius nachweisen[3], der durch die Geburt eines Knaben einen »Wendepunkt der Geschicke Roms und der Welt« erwartet[4]. Aber längst vorher waren in Babylonien, wofür wir an passenden Stellen frappante Parallelen anführen werden, irdische Könige »als Bringer der Erlösung und Bahnbrecher einer neuen Zeit« gefeiert[5]. Immerhin ist zwischen diesen Dichtungen und dem Jesajazitat ein Unterschied vorhanden, der nicht verwischt werden darf. Während es sich dort um bestimmte historische Situationen handelt, ist die Schilderung des Propheten eigentümlich unbestimmt. Er hat einen eschatologischen Moment im Auge, der sich allerdings in absehbarer Zeit verwirklichen wird, der aber doch nicht genau fixiert ist. Wenn nur V. 1—8 echt sein sollten, wie viele Exegeten annehmen, so ist diese Zukunftshoffnung rein mythisch, ohne jede Rücksicht auf konkrete und reale Verhältnisse Israels. Aus diesem Grunde müßte — selbst für den Fall, daß sich nachweisen läßt, es sei in Israel Stil gewesen, neue Epochen, etwa den Regierungsantritt eines Königs, mit den Farben des goldenen Zeitalters zu malen — neben diesem Stil und unabhängig von ihm wenigstens in Bruchstücken die Erwartung eines eschatologischen Paradieses hergegangen sein. Ja, man darf vielleicht sagen, aus ihr erklärt sich erst die Entstehung jenes Stiles. Weil man eine zukünftige goldene Zeit erhoffte, darum eben konnte die höfische Schmeichelei den Regierungsantritt eines Königs als ihren Anbruch schildern. Doch ist diese Annahme nicht unbedingt notwendig, da sich der Hofstil auch auf urzeitliche Mythen beziehen kann. Aus der einfachen Sehnsucht, mit Hülfe des neuen Herrschers zu besseren Zu-

1. Dillmann: Genesis[6] S. 47 bringt eine Menge Material.
2. Horat. Carm. I 2 30f. Vgl. Epod. 16 51f. 3. Verg. ecl. 4 21f. 5 60.
4. Usener a. a. O. S. 206. 5. Zimmern KAT[3] S. 380 ff.

ständen zu gelangen, ist jedenfalls ein solcher Stil nicht geboren; denn sonst wäre er überall in der Welt vorhanden, da jene Sehnsucht allen Menschen und Zeiten eigen ist.

Fragt man weiter, warum grade die Urzeit so paradiesisch schön gedacht wird, so genügen ebenfalls psychologische Erklärungen allein nicht zum Verständnis. GUNKEL meint: »Der alte Mythus vom Frieden der Menschen und Tiere atmet die Sehnsucht eines kriegsmüden, gealterten Volkes nach Ruhe und Frieden; das älteste Israel, ein jugendfrisches, kriegslustiges Volk, wird ihn nicht erzeugt haben; in Israel kennen wir solche müden Stimmungen erst aus der Zeit der Propheten, als die Welt von Waffen klirrte und Israel durch die beständigen Kriege erschöpft war« (Genesis[2] S. 100). Ähnlich hat sich GUNKEL in der Deutschen Rundschau (Jahrgang 31. Berlin 1904, S. 60) geäußert: »Jeder Mensch und jedes Volk träumt einen Traum von Glück und Frieden und ungestörtem Genuß. Jeder träumt davon anders: der Jüngling schwärmt von den Tagen der Zukunft, und der Greis versenkt sich voll Wehmut in die sonnige Zeit seiner Jugend, und nur darin stimmen sie beide überein: in der Gegenwart herrschen Elend und Herzeleid, da ist das Glück nicht zu finden. Die Überlieferung der Völker aber versetzt dies Bild der Sehnsucht in die Urzeit, an den Anfang unseres Geschlechtes oder an das Ende der Dinge. Vom Paradies der Vorzeit redet sie mit Trauer: es ist unwiederbringlich verloren; von der seligen Endzeit mit Begeisterung: sie wird sicherlich kommen!« In schönen Worten schildert hier GUNKEL die Stimmungen, in denen die Dichter und auch die israelitischen Propheten zu den Mythen von Urzeit und Endzeit gegriffen haben mögen, um den Empfindungen Ausdruck zu verleihen, die sie bewegten. Die Ausmalung im Einzelnen, der Friede der Natur, wo Kinder noch mit Löwen und Kreuzottern spielten, erklärt sich daraus nicht.

Die Wurzel dieser Vorstellungen erkennt man, wenn man die von USENER (S. 200 ff.) beigebrachten Parallelen beachtet, die in manchen Einzelheiten an die prophetische Eschatologie anklingen. Die Griechen glaubten, daß es auf dem heiligen Kreta kein todbringendes, reißendes Tier gebe, weder Wölfe noch Bären, nicht einmal Eulen, daß der Eschenhain des klarischen Apollon frei sei von Schlangen und allem schäd-

lichen Gewürm. Ja, es ging sogar die Sage von den Hainen der Argeia und der aitolischen Artemis am Flusse Timavus, daß dort alle Tiere zahm seien oder es sofort beim Betreten würden, und Wölfe friedlich mit den Hirschen verkehrten. In allen diesen Fällen handelt es sich weder um urzeitliche noch endzeitliche Schilderungen, sondern um die Beschreibung eines Götterlandes. Im Paradiese ist ja auch nach der israelitischen Erzählung Jahve zu Hause, er lustwandelt in ihm (Gen. 3_8), und darum redet Ezechiel von dem *Gottesgarten* (28_{13}). Auch in der eschatologischen Zeit soll Jerusalem wieder werden wie *Eden*, wie *der Jahvegarten* (Jes. 51_3). Weil das Paradies das Götterland vorstellt, darum wird es mit all den farbenprächtigen Zügen ausgestattet, die je die Dichter erdacht haben. Welche Züge man besonders liebte, das war der Stimmung und dem Geschmack des Einzelnen und der jeweiligen Generation unterworfen. Hier darf die psychologische Erklärung ihr Recht beanspruchen. Zunächst aber liegt eine Theorie zu Grunde, der Glaube, daß an den Anfang der Welt das Götterland, der Gottesgarten gehört, mag nun die ganze Erde so aufgefaßt sein oder mögen die Götter in einem irdischen Hain sich ergangen haben oder mag das Paradies allmählich in immer weiter entfernte geographische oder gar mythische Gegenden und schließlich in den Himmel verlegt sein. Wenn die Eschatologie den Beginn der neuen Zeit mit denselben Farben malt wie den Anfang dieser Welt, so folgt daraus, daß ihr die Erwartung von der Wiederkehr des Paradieses geläufig ist oder wenigstens einmal geläufig war. Man vermeidet es besser, in diesem Zusammenhange von einem Paradies der »Endzeit« zu reden. Denn in Wirklichkeit ist die Endzeit eine Urzeit, freilich die Urzeit einer künftigen, neuen Welt, die kein Ende hat.

Ob Jesaja den eschatologischen Frieden nur für Palästina oder für die ganze Welt erwartet hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden[1]. Für ihn stand natürlich sein Land im Vordergrund des Interesses, und es mag ihm ferngelegen haben, über die Tragweite der von ihm ausgesprochenen Idee nachzudenken. Da sie aber wegen ihres mythischen Charakters kein Erzeugnis

1. Wenn man V. 9 ff. dem Jesaja abspricht, obwohl dies für V. 9 schwerlich berechtigt ist.

seines Geistes sein kann, sondern viel älter sein muß, so wird bei der ursprünglichen Konzeption die ganze Welt gemeint sein. Denn es wäre doch ein sonderbarer Gedanke, daß der Gottesfriede nur in die Tierwelt Palästinas einziehen sollte. In dieser Hinsicht stimmt Jesaja mit Hos. 2_{20} überein. Wir werden jetzt sagen dürfen, daß diese Stelle nach jener auszulegen ist. Der »Bundesschluß« Jahves mit den Tieren bedeutet nicht, daß Palästina fortan vor »Wildschaden, Vögel- und Insektenfraß« geschützt sein, sondern daß die Natur der Tiere von Grund aus verändert werden soll. Wenn das auch zunächst zu gunsten Israels (»für sie«) geschieht, so ist doch diese Beschränkung eine sekundäre Zutat, die zu der ursprünglichen Idee nicht paßt. Jedenfalls ist es unerlaubt, den kurzen änigmatischen Ausdruck Hoseas anders auszulegen als Jes. 11_{6}ff., zumal das Nichtvorhandensein der Kriegswaffen in gleicher Weise ein Charakteristikum, wenn auch nicht des biblischen Paradieses, so doch des goldenen Zeitalters ist. Auch die Griechen glaubten, »daß Schiffahrt, Gebrauch des Eisens, Krieg und die Künste des erwerbenden Lebens den Stand der Unschuld noch nicht getrübt hätten« (Usener). Dieselben Züge finden sich in den Pseudepigraphen. Erst die bösen Engel haben die Urmenschen verderbt und sie die Anfertigung von Mordinstrumenten gelehrt (z. B. I Hen. 8. 69_{6}).

In der Endzeit werden die Waffen wieder verschwinden. Da werden die Völker *umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen und ihre Lanzenspitzen zu Winzerstangen. Nicht erheben sie wider einander das Schwert und nicht mehr lernen sie Krieg* (Jes. 2_{4}. Mch. 4_{3}). Nicht nur Israel, sondern die ganze Welt wird ein großes Friedensreich umspannen. Nicht nur die Assyrer stecken ihr Schwert in die Scheide, sondern *jeder mit Gedröhn auftretende Stiefel und mit Blut befleckte*[1] *Mantel wird werden zum Brande, zur Speise des Feuers* (Jes. 9_{4}). Wagen, Rosse, Kriegsbogen werden aus Ephraim und Jerusalem vernichtet, denn Jahve *schafft den Völkern Frieden durch seinen Spruch* (Zach. 9_{10}). Daß dann auch die Festungen dem Erdboden gleich gemacht, die Zaubermittel entfernt und die Götzen ausgerottet werden (Mch. 5_{9}ff.), versteht sich am Ende von selbst.

1. Lies מגאלה Bachmann.

Im Lande Gottes darf es keine Dinge geben, an denen Jahve Anstoß nehmen könnte. Dem Wachstum der religiösen Einsicht entsprechend erwartet man zunächst nur das Verschwinden der Bamoth (Am. 7 9) und der Baalbilder (Hos. 2 19), später auch die Zerstörung der Ascheren und Mazzeben (Mch. 5 12f.).

Abgesehen von Hos. 2 20 ist uns der Gedanke des Bundes noch nicht wieder begegnet. Er findet sich aber auch in einer ähnlich klingenden Heilsweissagung Ezechiels: *Und ich werde meinen Friedensbund für sie abschließen und die gefährlichen Tiere aus dem Lande beseitigen, sodaß sie in der Wüste sicher wohnen und in den Wäldern ruhig schlafen können* (Ez. 34 25; vgl. Lev. 26 6. Jes. 35 9). Die Tiere sind[1] ursprünglich wörtlich gemeint wie die im Folgenden genannten *segenspendenden Regengüsse*. Ezechiel ist nicht auf diese Idee verfallen. Ihm kommt sie so seltsam und fremd vor, daß er die Tiere (in V. 28) umdeutet auf die Heidenvölker. Die dem Propheten vorliegende Tradition berührt sich zwar mit Hos. 2 20. Jes. 11 1ff., deckt sich aber nicht mit diesen Stellen. Das Wegschaffen der Tiere aus dem Lande ist wohl eine sekundäre Neuerung rationalistischer Art gegenüber der alten Überlieferung, die von einer Umwandlung aus der Wildheit zur Zahmheit wußte. Der Ausdruck *Friedensbund* ist zwar nicht unverständlich im Munde Ezechiels, aber jedenfalls nicht von ihm geprägt, da er die Anschauung voraussetzt, Jahve habe mit den wilden Tieren selbst einen Vertrag geschlossen. Dem Propheten muß bereits die Erklärung des Tierfriedens durch einen Friedensbund in der Tradition gegeben sein, da sie dem prophetischen Gottesglauben nicht angemessen ist (vgl. o. S. 195). Das *Bundschließen* ist hier kein so zweideutiger Ausdruck wie bei Hosea, sondern kann nur in eigentlichem Sinne aufgefaßt werden. Nicht überall wird der Tierfriede auf einen Bund zurückgeführt. Das ist auch unnötig, da er sich ohne weiteres aus den Vorstellungen vom Paradiese, vom Götterlande erklärt. Darum dürfen wir seine Verknüpfung mit der Bundesidee, wenn auch für alt, so doch für sekundär halten.

Das Bundesmotiv ist mit den Geschichten der eschatologischen Urzeit unlösbar verknüpft. Der beste Beweis dafür ist

---

1. trotz Bertholet und Kraetzschmar.

Mal. 3 1: *Siehe, ich sende meinen Boten vor mir her, daß er vor mir den Weg ebne, und plötzlich wird der Herr, den ihr sucht, zu seinem Tempel kommen, und der Engel des Bundes, an dem ihr Gefallen habt, siehe er kommt.* Was dieser nur hier genannte *Engel des Bundes* genauer bedeutete, wissen wir nicht. Nach WELLHAUSEN ist es »Jahve selber, in verschämter Ausdrucksweise oder in verhüllter Gestalt«, nach KRAETZSCHMAR (S. 237 ff.) der Schutzengel der Gemeinde, nach SMEND[2] (S. 124) der »inmitten seiner Gemeinde Wohnung nehmende Jahve«. Es liegt nahe, den מלאך בריח für den zum Engel Jahves degradierten בעל בריח anzusehen, der von den Sichemiten verehrt wurde (Jdc. 8 33. 9 4. 46). Es war wohl ursprünglich ein *Ζεὺς ὅρκιος*, der die Verträge zu schützen hatte, die bei ihm geschlossen wurden (BAUDISSIN PRE[3] s. v. Baal). Welche Funktionen der von Maleachi erwähnte Bundesengel zu verrichten hatte, wird nicht gesagt. Nur so viel dürfen wir behaupten, daß es gewiß nicht eine zufällige Laune dieses Schriftstellers ist, wenn er ihn in Begleitung Jahves erscheinen läßt. Hätte er diesen Zug erfunden, so würde er ihn begründet und verdeutlicht haben. Der Verfasser spielt hier an Dinge an, die seinen Zeitgenossen geläufig waren, die wir nicht kennen. Wo der Bundesengel sich zeigt, wird auch ein Bund geschlossen. Wie jener, so gehört auch dieser notwendig an den Anfang der neuen Welt. Die Notiz bei Maleachi lehrt uns, wenn sie auch erst aus später Zeit stammt, grade durch ihre Unverständlichkeit und Abruptheit, daß der Gedanke von dem neuen Bunde sehr viel älter ist.

Als die Sintflut vorüber ist, errichtet Gott nach dem Priesterkodex einen Bund mit den Menschen, *daß niemals wieder alles Fleisch vertilgt werden soll von Wassern der Sintflut, und keine Sintflut mehr kommen soll, die Erde zu verderben* (Gen. 9 11). Der Bund ist also seinem Inhalte nach ein Versprechen. Der Jahvist hat zwar den Ausdruck *Bund* nicht, aber die Worte, die er Jahve bei sich selbst sprechen läßt, sind ein Versprechen und besagen dasselbe: *Fortan sollen, solange die Erde steht, nicht mehr aufhören Säen und Ernten, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht* (Gen. 8 22). Völlig parallel dazu verheißt Deuterojesaja für die neue Zeit: *Wie in den Tagen Noahs ist mir dies. Wie ich geschworen*

habe, daß Noahs Wasser nicht mehr über die Erde kommen, so habe ich geschworen, dir nicht zu zürnen und dich nicht zu bedräuen. Mögen auch die Berge weichen und die Hügel wanken, meine Gnade soll nicht von dir weichen, mein Friedensbund nicht wanken (Jes. 54 9f.). Die Parallelisierung der Zeit nach dem Exil mit der Zeit nach der Sintflut könnte man für eine geistreiche Idee des Verfassers erklären oder gar für »eine Frucht aus der Lektüre des Jahvisten« halten (Duhm), obwohl dieser weder von einem Schwur noch von einem Friedensbunde redet. Aber Deuterojesaja ist auch sonst davon durchdrungen, am Anfang einer neuen Zeit zu stehen. Von diesem Bewußtsein aus, die Wende zweier Welten zu erleben, muß er gradezu verstanden werden: *Das Frühere, fürwahr, es ist geschehen und Neues tue ich kund* (Jes. 42 9).

Zunächst muß es auffallen, daß der Verfasser den Jahve einen Schwur tun läßt, er werde nie wieder ein Exil über Israel verhängen. Das ist um so wunderbarer, als jede innere Begründung fehlt. Einem Frommen lag es gewiß nahe, Gott um Gnade für Israel zu bitten, und er mochte der Erhörung gewiß sein, solange er sich bewußt war, mit der Gesamtheit des Volkes den Willen Jahves zu erfüllen. Aber hier wird ohne jede Bedingung und ohne jede Rücksicht auf eine künftige mögliche Sünde Israels *ewige Huld* (54 8) verheißen. Dieses Wort erklärt sich nur aus dem Glauben des Verfassers, am Anfang einer neuen Epoche zu stehen. Zu einer neuen Zeit gehört ein neuer Bund. Darin zeigt sich die schwärmerische Begeisterung der Propheten, die der gegenwärtigen, zeitweiligen und vorübergehenden Not eine ewig dauernde Begnadigung in Zukunft gegenüberstellt[1]. So heißt es auch Jes. 55 3: *Gewähren will ich einen ewigen Bund, beständige Gnadenerweisungen für David.* Wenn ein König den Thron bestieg oder bei sonstigen feierlichen Gelegenheiten, forderte der Hofstil, daß man ihm und seinem Hause ewige Dauer verkündete (Ps. 45 7). Man liebte es, diesen Wunsch in ein Versprechen Jahves zu kleiden (II Sam. 7 16). Der ewige Bund d. h. die für alle Zeiten gültige Verheißung Jahves wird hier nicht zunächst dem davidi-

1. Auf diese psychologische Vermittlung hat mich Gunkel hingewiesen.

schen Könige (wie Jer. 33_{20}ff.), sondern dem Volke zu teil. Dieselbe Anschauung wird Jes. 59_{21}. 61_{8}. Ez. 16_{60}ff. 37_{26} ausgesprochen. Sie besagt, daß das Kriegsbeil zwischen Jahve und Israel begraben wird. Ein *Friedensbund* wird geschlossen. Jahve verpflichtet sich feierlich, niemals wieder seinem Volke zu zürnen, nie wieder eine Katastrophe heraufzuführen, sondern ewige Gnade und Huld zu gewähren: *Ich mache mit ihnen einen ewigen Bund, daß ich nicht aufhören will, mich ihrer zu erbarmen*[1], *indem ich ihnen wohltue* (Jer. 32_{40}).

In allen diesen Fällen ist die ursprüngliche Idee umgedeutet worden, wie aus dem ältesten Belege geschlossen werden darf: *Siehe, Tage kommen, spricht Jahve, da mache ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund . . . Legen will ich mein Gesetz in ihr Inneres und auf ihr Herz es schreiben, und ich will ihnen zum Gott und sie sollen mir zum Volk sein. Dann belehren sie nicht mehr einer den anderen und ein Bruder den Bruder mit den Worten: »Erkennet Jahve«, denn sie werden mich erkennen, klein und groß* (Jer. 31_{31}ff.). Dem alten, mit Mose errichteten, in geschriebene Gesetze gefaßten Bunde gegenüber verheißt hier Jeremia zum ersten Male einen neuen Bund, der nicht äußerlich auf Tafeln eingegraben, sondern innerlich ins Herz hineingemeißelt wird. Seine Worte sind ein denkwürdiger Protest gegen Gesetzrollen und Buchreligion. Mögen diese Dinge auch in der Gegenwart zu Recht bestehen, dennoch sind sie minderwertig und vergänglich, und müssen in der herrlichen Zukunft einem höheren Ideale weichen. Wenn die neue Zeit anbricht, verschwinden alle Satzungen und Statuten, die den Menschen doch nur äußerlich zwingen. An ihre Stelle tritt die innere geistige Erkenntnis Gottes, die weder auf Buchstaben noch auf Belehrung beruht. Dazu muß der Mensch von Grund auf umgewandelt werden, und diese Umwandlung führt der Prophet zurück auf einen *neuen Bund*, während spätere Schriftsteller von einem *neuen Herzen* oder *Geiste* reden (Ez. 11_{19}. 36_{26}. Ps. 51_{12}).

Sehen wir zunächst einmal von dem Bunde ab, so finden wir denselben Gedanken, daß die Menschen der Heilszeit vollkommen sind, auch anderswo. Z. B. Jes. 11_{9}: *Nicht handelt*

---

1. Lies לא אשבית מרחמם GIESEBRECHT.

man böse noch verderbt auf meinem ganzen heiligen Bergland (= Jes. 65 25). *Denn voll ist das Land von Erkenntnis Jahves, wie Wasser das Meer bedecken* (= Hab. 2 14). Wenn der Erlöser aus Zion kommt und den Abfall aus Jakob entfernt, schließt Jahve einen Bund mit ihm: *Mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, nicht werden sie weichen aus deinem Munde, aus dem Munde deines Samens und aus dem Munde des Samens deines Samens von nun an bis in Ewigkeit* (Jes. 59 21). Die Israeliten werden nicht nur fromm[1], sondern sie werden auch, wie Joel 3 1ff. in grotesker Weise ausführt, insgesamt zu Propheten: *Und darnach will ich meinen Geist über alles Fleisch ausgießen, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Greise sollen Träume haben, eure Jünglinge Gesichte sehen. Und auch über die Knechte und Mägde will ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen.* Diese Hoffnung eines Epigonen (GIESEBRECHT) stammt aus einer Zeit, wo Ekstasen, Träume und Gesichte selten waren und wo man sie allen Menschen, selbst den Dienstboten, anwünschte. Ebenso wie die Psyche wird auch die Physis des eschatologischen Menschen verändert. Die Langlebigkeit der Urzeit kehrt wieder. Wer jung stirbt, wird als Hundertjähriger dahingerafft (Jes. 65 20. Zach. 8 4). Auch diese Idee erklärt sich aus der Anschauung vom Paradiese. Im Lande der Götter führt man ein seliges, sündloses und vor allem längeres Leben als hier auf Erden, ja nach später bezeugter, aber älterer Vorstellung hat der Tod überhaupt kein Existenzrecht mehr in der neuen Zeit (Jes. 25 8).

Wir haben nachgewiesen, daß an manchen Stellen unabhängig von einander die Umwandlung der Tier- und Menschenwelt auf einen Bund zurückgeführt wird. Dies Zusammentreffen kann nicht zufällig, sondern muß in der Natur der Sache begründet sein. Aus der Bundesidee ist die genannte Umwandlung nicht zu erklären, jene ist also das Sekundäre, diese das Primäre. Vielmehr ist hier, um die aus der Idee des Götterlandes völlig verständliche Umwandlung zu begründen, ein Motiv aus dem Rechtsleben aufgegriffen. Die Bundschließung ist zunächst ein juristischer Akt, unter reli-

---

1. Weitere Stellensammlungen bei SCHULTZ[5] S. 583f.

giösen Zeremonien vollzogen. Wenn zwei Parteien mit einander streiten, so wird die Sache beglichen durch einen Vertrag, an den beide Teile samt Kind und Kindeskindern gebunden sind. Das friedliche Zusammenleben verschiedener Leute, Stämme und Städte, wir würden sagen, die Ordnung in einem Rechtsstaate beruht auf dem »Bunde«. Das ist nicht nur auf das Verhältnis der Staaten unter einander, sondern auch vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos übertragen. Die Frage: Wie kommt es, daß Menschen, Tiere, ja die ganze Natur bestimmten Gesetzen untertan sind? wird beantwortet durch die Idee des Bundes. Der Gedanke des abstrakten Naturgesetzes ist nicht erreicht; die Regelmäßigkeit der Erscheinungen erklärt man sich durch einen Vertrag, auf den sich alle Naturwesen verpflichtet haben. Man darf nicht weiter fragen, wie dieser Vertrag zustande gekommen ist. Die Volksmythologie ist fragmentarisch. Sie begnügt sich, eine Einzelheit zu konstatieren, ohne sie genauer auszuführen. Wenn die Sonne das Auge eines Gottes ist, so kümmert sich das Volk nicht weiter darum, wo nun die Hand sein mag. So wird man sich anfangs darauf beschränkt haben, von einem Bunde der Gottheit mit Menschen und Tieren zu sprechen. Wenn Jahve (nach Jer. 33 20. 25) einen *Bund* hat mit Tag und Nacht, so liegt hier eine »starke Abgebrauchtheit der Bundesvorstellung« vor (Giesebrecht). Spätere Schriftsteller, die über diese Idee bereits reflektieren, wissen dann von einem Eide zu erzählen, den die Dinge, z. B. die Sterne, der Gottheit geschworen haben (I Hen. 69 16ff.). Die alte Zeit denkt naiver.

Die Übertragung der Bundesidee vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos ist als ursprünglich israelitisch nicht zu begreifen. Denn sie setzt ein Interesse an der Kosmologie voraus, das die Israeliten kaum je gehabt haben. Die Ahnung der Naturgesetze kann nur in einem Volke entstanden sein, das wissenschaftliche Beobachtungen anstellte und wissenschaftliches Denken besaß. Beides fehlte den Israeliten. Wir müssen zufrieden sein, den außerisraelitischen Ursprung dieser Anschauung zu behaupten, da sich nichts Näheres über die Herkunft ausmachen läßt.

Die *Fessel des Bundes* (Ez. 20 37), die den Menschen, Tieren und Dingen der neuen Zeit angelegt wird, ist das Gegenbild

zu der vorhergehenden Auflösung des Bundes und Entfesselung der Naturgewalten am Ende der Tage. Wenn Israel getadelt wird, weil es den Bund gebrochen habe (Jer. 11_{10}. 14_{21}. Ez. 44_{7}), so ist das ohne weiteres verständlich. Denn die Sünde des Volkes, um derentwillen es gestraft wird, gilt als eine Übertretung des Bundes, den Jahve mit ihm am Sinai geschlossen hat. Auffälliger ist das Wort Jahves: *Und ich nahm meinen Stab: Huld, und zerbrach ihn, um meinen Bund zu vernichten, den ich mit allen Völkern geschlossen habe* (Zach. 11_{10}). Aus der uns geläufigen Vorstellung vom Bunde, der speziell zwischen Jahve und Israel stattgefunden hat, ist das nicht begreiflich. Mit *allen Völkern* hat Jahve nach israelitischer Anschauung nie einen Bund gehabt. Hier wirkt die außerisraelitische Idee nach, die alle Ordnung unter den Menschen und in der Welt überhaupt auf das Bestehen eines Bundes zurückführt. Wird er aufgehoben, so beginnt ein allgemeiner Wirrwar, eine Unordnung, die zum Kampf aller gegen alle und zur endlichen Weltkatastrophe hinüberleitet. Dieser Bund ist von dem mosaischen gewöhnlich unterschieden durch das Beiwort *ewig,* da er aus der Urzeit stammt: *Es trauert, verfällt die Erde, verwelkt, verfällt die Welt, verwelkt der Himmel samt*[1] *der Erde, da die Erde entweiht ist unter ihren Bewohnern. Denn sie übertraten die Gesetze, überschritten die Satzung, brachen den ewigen Bund* (Jes. 24_{4}f.). Hier wird der Bund durch die Menschen, an der vorher zitierten Stelle durch Jahve gelöst. Beides ist im Grunde dasselbe, obwohl die ursprüngliche Idee damals schon nicht mehr klar gewesen sein mag: Alle Ordnung hört auf. Soll sie wiederhergestellt werden, so muß am Anfang der neuen Welt ein neuer Vertrag geschlossen werden, auf den Gottheit und Menscheit, ja auch die Natur sich verpflichtet. Später redet man zwar noch von dem neuen Bunde, aber der ursprüngliche Sinn ist umgebogen worden, wie im Vorhergehenden ausgeführt ist.

§ 19. Die Umwandlung der Natur.

H. Usener: Milch und Honig (im Rheinischen Museum für Philologie N. F. Bd. 57) S. 177ff. B. Stade: Ein Land, wo Milch und Honig fließt (ZATW. 1902) S. 321ff. J. Goldziher: Milch und Honig (Mitteilungen des Deutschen Palästinavereins 1903) S. 73f.

---

1. Lies מָרוֹם עִם Gunkel.

Neben der Umwandlung der Menschen und Tiere, die bereits im vorigen Paragraphen besprochen ist, geht eine völlige Veränderung der Natur in der neuen Zeit vor sich. Hier lassen sich zwei Schemata unterscheiden, deren Inhalt in mannigfacher Weise variiert.

Das erste lautet: Palästina wird durch die Katastrophe zu einer Wüste gemacht. In der Heilszeit wird das verwüstete Palästina wieder fruchtbar werden. Beide Glieder dieses Schemas korrespondieren mit einander, obwohl sie meist nicht mit einander verbunden, sondern von einander getrennt sind. Die Verödung des Landes, dessen grausige Einsamkeit oft in typischer Art durch das Überhandnehmen wilder Tiere geschildert wird (vgl. o. S. 90 f.), ist ein so beliebtes Thema der prophetischen Rede, daß nicht näher darauf eingegangen zu werden braucht. Zwei Beispiele dürften zur Illustration genügen: *Und geschehen wird es an jenem Tage, man hält eine kleine Kuh und zwei Schafe .... Jeder Ort, wo tausend Rebstöcke für tausend Silberlinge stehen, wird den Dornen und Disteln zu teil ... Und alle Berge, die mit der Hacke behackt werden, nicht kommt man dahin aus Furcht vor Dornen und Disteln, und dienen wird es zur Austreibung des Stieres und zur Zertretung des Schafes* (Jes. 7 21ff.). Das Charakteristikum der Wüste sind Dornen und Disteln. Das Land verödet, die Einwohner verarmen. Man begnügt sich mit einer kleinen Kuh und zwei Schafen. Die Speise des Nomaden ist die einzige Nahrung, Getreide und Weinbau, die Bestellung des Ackers hört auf. *Zittert, ihr Sorglosen, bebt, ihr Vertrauensseligen, zieht euch nackt aus, umgürtet die Lenden, schlagt auf die Brüste*[1], *über die Felder der Lust, den fruchttragenden Weinstock, über den Acker meines Volkes, der in Dornen und Disteln aufgeht, ja über alle wonnigen Häuser der lustigen Stadt. Denn der Palast ist verlassen, der Stadtlärm verödet, Hügel und Warte ist geworden zur Blöße*[2] *auf immer, zur Wonne der Wildesel, zur Weide der Herden* (Jes. 32 11ff.). Die Weiber sollen die Totenklage anstimmen über die Trümmer Jerusalems und des Landes.

Diese Schilderungen sind verständlich aus dem Glauben

1. Vgl. die Kommentare.
2. Lies מערה und vgl. Duhm.

der Propheten an die Vernichtung Israels durch die Invasion eines fremden Feindes. Als korrespondierendes Gegenstück sind die Gedichte zu betrachten, die die künftige Fruchtbarkeit Palästinas ausmalen: *Und dann an jenem Tage will ich willfahren, spricht Jahve, will ich willfahren dem Himmel, und der wird der Erde willfahren, und die Erde wird dem Getreide, Most und Öl willfahren, und sie werden Jizreel* (= Israel) *willfahren* (Hos. 2 23f.). Derselbe Gedanke wird Jes. 4 2 so wiedergegeben: *Und an jenem Tage wird gereichen der Sproß Jahves zur Zierde und zur Ehre, und die Frucht des Landes zur Hoheit und zum Schmuck den Entronnenen Israels.* Der *Sproß Jahves* (צמח יהוה), der hier in Parallele mit der *Frucht des Landes* steht, muß mithin dasselbe besagen. Diese Benennung des Getreides stammt wohl aus der kanaanäischen Religion und lautete, wie man vielleicht vermuten darf, ursprünglich צמח בעל. Was die Erde sprossen läßt, gilt als eine Gabe des Baal.

An anderen Stellen nun sind mit der Schilderung der künftigen Fruchtbarkeit Palästinas eigenartige Züge verknüpft, die nicht ohne weiteres verständlich sind. Beachten wir zunächst, wie von den Prosaikern als Lohn der Gottesfurcht und Tugend eine Segenszeit verheißen wird: *Wenn ihr diese Rechte gehorsam befolgt, ... wird er deine Leibesfrucht und deine Feldfrucht, dein Getreide, deinen Most und dein Öl, den Wurf deiner Rinder und die Tracht deines Kleinviehs in dem Lande segnen* (Dtn. 7 12 vgl. 28 3f.) oder: .... *so will ich euch jedesmal zur rechten Zeit Regen senden, daß der Boden seinen Ertrag gebe, und die Bäume auf dem Felde ihre Früchte tragen; da soll sich bei euch die Dreschzeit bis zur Weinlese hinziehen und die Weinlese bis zur Saatzeit, daß ihr Brot in Fülle zu essen habt* (Lev. 26 4f.). Alle diese Verheißungen setzen keine Wunder voraus, sondern halten sich innerhalb der Schranken des Möglichen, genauer des Bestmöglichen, ebenso wie die beiden obigen Beispiele aus den eschatologischen Weissagungen. Anders lautet Am. 9 13: *Denn, siehe, Tage kommen, sagt Jahve, da reiht sich der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Säemann, da werden die Berge von Most triefen und alle Hügel fließen.* Und Jo. 4 18: *An jenem Tage werden die Berge von Most triefen und die Hügel von Milch fließen.* Aus den Zusammenhängen, in denen diese Verse stehen, erhellt,

daß die künftige Fruchtbarkeit auf Palästina beschränkt bleiben soll. Man könnte nun das Triefen der Berge von Most und das Überfließen der Berge von Milch für einen prophetisch-überschwänglichen Ausdruck erklären, der nur das ungeheure Gedeihen anschaulich illustrieren soll. Die Schriftsteller, die uns diese Worte überliefert haben, werden sie sicher in diesem Sinne aufgefaßt haben, aber damit ist die Entstehung dieser Bilder noch nicht deutlich. Das Bild der von Most triefenden Berge kann schwerlich begriffen werden aus der orientalischen Phantasie, als ob sie angeregt wäre durch die auf den Bergen wachsenden Rebstöcke, da die Phantasie in ganz anderer Weise arbeitet. Das zeigen die milchtriefenden Hügel, die aus einer Naturanschauung schlechterdings nicht erklärt werden können.

Die Bilder verlieren alles Auffällige, wenn es Mythen oder mythische Vorstellungen gab, wonach die Gottheit oder eine Gottheit Milch aus den Bergen oder aus der Erde überhaupt hervorzuzaubern vermochte. Aus dem Alten Testamente kennen wir nur eine Anspielung auf solche Geschichten. Dtn. 32_{13} heißt es: *Er (Jahve) ließ ihn (Israel) dahinfahren auf den Höhen der Erde und ließ ihn genießen*[1] *die Früchte des Feldes. Er ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen und Öl aus Kieselgestein.* Man hat hier daran erinnert, daß es in den felsigen Schlupfwinkeln z. B. der Wüste Juda noch heute viel Honig gibt, daß die Ölbäume auf den Bergen Palästinas wild wachsen und daß das Öl in Keltern getreten wurde, die meist in den Felsen gehauen waren. Aber damit ist diese Stelle nicht erklärt. Welche Anknüpfungspunkte in der Natur finden sich denn für die milchtriefenden Berge? Aus Felsen und Kieselgestein sprudelt uns sterblichen Menschen das Wasser der Quelle, und nur im Märchen oder Mythus fließt statt dessen Honig und Öl, von der gütigen Fee oder der Gottheit hervorgezaubert. Beachtenswert ist die Art der Eingangsworte: Hier sind die Dinge, die sonst von der Gottheit ausgesagt werden, auf Israel übertragen. Einem Gotte gleich schreitet Israel dahin über die Höhen der Erde (vgl. Am. 4_{13}. Mch. 1_3)! Vielleicht liefen in Israel oder noch früher in Kanaan ähnliche Geschichten um, wie wir sie aus Griechenland hören: »Die

---

1. Lies ויאכילהו mit LXX.

Gegenwart des Dionysos auf Erden äußert sich neben anderen Wundern dadurch, daß von selbst Milch und Honig fließt, um die Durstenden zu laben. Von Milch fließt der Boden und vom Nektar der Bienen: so dünkt es den Bakchantinnen, wenn sie die Gegenwart des Gottes fühlen .... Schon bei der Geburt des Dionysos hebt Philostratos es hervor, daß die Erde selbst sich an seinem Schwärmen beteiligen werde, indem sie ihm gewähre, Wein aus Wasserquellen zu schöpfen und Milch wie aus Brüsten bald aus einer Ackerscholle, bald aus einem Felsen zu ziehen .... Aus dem sprödesten Stoff vermag der Gott das süße Naß hervorzuzaubern« (USENER S. 177). Vorstellungen, die mit diesen griechischen Mythen zwar nicht identisch, wohl aber ihnen verwandt sind, müssen auch da geherrscht haben, wo man glaubte, die Berge würden von Milch triefen. Die Form, in die Amos und Joel ihren Gedanken kleiden, ist längst vor ihnen geprägt, und ein Streit um die Priorität des einen vor dem anderen ist hier überflüssig[1]. Beide haben ihre Züge einem bereits vorhandenen Stil entlehnt. Dieser Stil besteht darin, den Anbruch einer neuen Zeit mit den Farben des Götterlandes zu schildern.

Milch und Most, oder wie es gewöhnlich heißt, Milch und Honig sind Göttergaben und gehören zu den Dingen des Götterlandes. Das geht erstens aus den Pseudepigraphen hervor: *Denn die allesgebärende Erde wird den Sterblichen geben die beste unermeßliche Frucht von Korn, Wein und Öl; aber vom Himmel herab lieblichen Trank süßen Honigs, ... und die Erde wird hervorbrechen lassen süße Quellen weißer Milch* (Sib. III 744ff.). Der Honig, der aus dem Himmel stammt, ist die Speise der Götter (USENER). *Aber die heilige Erde der Frommen allein wird alles dies hervorbringen, als Naß Honig träufelnd vom Felsen und von der Quelle, und ambrosische Milch wird fließen allen Gerechten* (Sib. V 281ff.). Darum findet man dies köstliche Naß auch im Paradiese: *Und es gehen hervor zwei Quellen, welche fließen lassen Honig und Milch, und ihre Quellen lassen fließen Öl und Wein, und sie teilen sich in vier Teile und umgehen mit stillem Lauf, und sie gehen herab in das Paradies Edems, zwischen Verweslichkeit und Unverweslichkeit* (II. Hen. 8_5f.).

---

1. Übrigens ist Amos 9_{13} nach Jo. 4_{18} zu korrigieren.

Zweitens hat USENER durch viele klassische Belege gezeigt, »daß zu den Vorstellungen, womit das Götterland und, was damit wesensgleich ist, der Aufenthalt der Seligen, das Paradies oder der Ort des goldenen Zeitalters, ausgestattet wurde, seit alters auch gehörte, daß es ein Land sei, wo Milch und Honig fließt. Darum kündigt sich durch dies Wunder der Gott an, der durch seine Gegenwart den Himmel auf Erden zaubert, Dionysos« (S. 192). Durch die schon dem Jahvisten geläufige Bezeichnung Palästinas als des Landes, wo Milch und Honig fließt (Ex. 3 8. 17. 13 5. 33 3. Lev. 20 24. Jer. 11 5. 32 22. Ez. 20 6. 15 u. a.), wird diese Vorstellung als altisraelitisch erwiesen[1].

Die Sehnsucht des Menschen denkt sich begreiflicher Weise den Himmel als einen märchenhaft schönen Ort, wo es unter anderem auch wunderbare Speisen wie Ambrosia und Nektar und herrliche Nahrung gibt. Je nach dem Klima, in dem der Antike lebt, wird er das Götterland mit den verschiedenen Genüssen ausstatten, die er kennt. Nun wird man Milch und Honig als Speisen wohl fast überall geschätzt haben, sodaß es von hieraus schwer ist zu entscheiden, ob diese Ausmalung des Paradieses ursprünglich israelitisch ist oder nicht. Die altisraelitischen Paradieserzählungen wissen nichts von

1. Es ist wichtig zu betonen, daß diese Phrase in den Urmythen und Patriarchensagen fehlt. »Sie taucht mit der Ausführung aus Ägypten auf und steht in den Pentateuchquellen wie in den zitierten Stellen der Bücher Jeremia und Ezechiel immer in Beziehung zu dieser Situation« (STADE). Kanaan wird damit als das Götterland der Wüste gegenübergestellt. Diesen Sinn muß die Benennung ursprünglich einmal gehabt haben, er ist aber verloren gegangen. Das Land, wo Milch und Honig fließt, ist weiter nichts als ein technischer Ausdruck für das »Land der Verheißung«. Nirgends, wo er uns im Alten Testamente begegnet, ist er mehr lebendig. Aber, so viel ist doch sicher, er muß es einmal gewesen sein. Fragen wir: Wo? so kann die Antwort lauten: in der mündlichen Überlieferung oder in verlorenen Liedern einer älteren Zeit. Eine Einwanderung der Phrase im 8. oder 7. Jahrhundert (STADE) ist unmöglich, da grade um diese Zeit der technische Sinn bereits nachweisbar ist. Man denkt nicht mehr dabei ans Götterland, man verwendet den Ausdruck nicht mehr bei den Paradieserzählungen, sondern er ist beschränkt auf Kanaan, das Land der Verheißung. So ist es begreiflich, daß man auch die eschatologischen Redewendungen von »Milch und Honig« nicht versteht, sondern beinahe ins Gegenteil verdreht (s. o.).

Milch und Honig, und das ist wohl zu beachten. Einen besseren Prüfstein aber haben wir am Kultus. Als typische Götterspeise gilt in Israel weder Milch noch Honig, sondern Blut und Fett. Denn nur diese Dinge spendete man der Gottheit. Milch wurde bei den Israeliten überhaupt nicht zu Libationen verwendet[1]. Die Darbringung des Honigs ist, wie man aus Ez. 16_{19}. Lev. 2_{11}. II. Chr. 31_5 schließen darf, »aus einem palästinischen Kult in den Jahvekult zeitweilig[2] eingedrungen, aber wieder ausgeschaltet worden« (STADE). Wir müssen hier demnach mit einem fremden Einfluß rechnen, der sich aus den folgenden Erwägungen noch wahrscheinlicher machen läßt.

Jes. 7_{21}ff. wird eine Schilderung des verödeten und verarmten Landes in der eschatologischen Zeit *(an jenem Tage)* gegeben: Man hält sich eine kleine Kuh und zwei Schafe; die unerschwinglich teueren Weinstöcke verschwinden; das ganze Land wird voll von Dornen und Disteln; auf die Berge, die sonst dem Ackerbau dienen, treibt man Stiere und Schafe. Mitten dazwischen heißt es: *Denn Sahne und Honig wird essen jeder Übriggebliebene im Lande* (V. 22). Im jetzigen Zusammenhange können Sahne und Honig nur die Speise des Nomaden bedeuten und als Zeichen der Armut aufgefaßt werden. Das ist sehr auffällig; denn, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, hat das Land, in dem Milch und Honig fließt, allezeit und mit Recht als ein Typus des Reichtums gegolten, einerlei woher die besprochene Redensart stammen mag. Überdies ist auch für den Beduinen Milch und Honig keineswegs die alltägliche, kärgliche Nahrung und keineswegs für ihn charakteristisch, sondern auch ihm dient die Kombination von Milch und Honig (oder Honig und Wasser) »zur Bezeichnung des Überflusses« (GOLDZIHER). Schon einem Glossator kam der jesajanische Text sehr unwahrscheinlich vor. Er glaubte, wenigstens die Sahne anders erklären zu müssen, als es der Zusammenhang fordert, und fügte darum hinzu: *Und geschehen wird es, ob der vielen geronnenen Milch ißt man Sahne* (V. 22).

---

1. Doch vgl. W. R. SMITH S. 167 Anm. 327 zu Ex. 23_{19}. 34_{26}.

2. Über die anderslautende Notiz des Theophrastos vgl. BÜCHLER ZATW XXII S. 202ff.

Damit ist er dem alten Sinn um ein gut Stück näher gerückt, wenn er ihn auch nicht ganz getroffen hat. Man sieht, der Zug stand fest, die Überlieferung war gegeben: »Die Übriggebliebenen der neuen Zeit essen Honig und Sahne«. Die Späteren verstanden ihn nicht mehr, sie suchten sich damit abzufinden, indem sie ihn umdeuteten, bald so bald anders. Für uns, die wir die Parallelen überschauen, kann die ursprüngliche Meinung nicht zweifelhaft sein. Wenn die Übriggebliebenen Sahne und Honig essen, so sollen sie dadurch als Teilnehmer am Göttermahle dargestellt werden. Aus Jes. 25 6 haben wir bereits (vgl. o. S. 134) dieselbe Anschauung kennen gelernt, nur sind hier die ausländischen Speisen des Mythus durch inländische ersetzt worden. Sahne und Honig sind durch Fettspeisen und Hefenweine verdrängt.

Wer den göttlichen Trank trinkt und die göttliche Nahrung kostet, wird göttlich, wird vergottet. Die Unsterblichkeitsspeise, die sonst nur den Göttern vorbehalten ist, wird dann den Sterblichen gereicht und macht sie unsterblich. Nach griechischem Glauben kommt den »im glücklichen Jenseits wohnenden Geistern die Speise der Götter zu. In einem Zauberbuche .... wird angeordnet: Nimm die Milch mit dem Honig und trink davon ..., dann wird etwas Göttliches in deinem Herzen sein« (Usener S. 192). In Israel wird das zwar nirgends gesagt und mag in historischer Zeit nicht mehr behauptet sein, ursprünglich aber ist es als notwendige Folge mit der Ursache gegeben. Man begnügt sich später damit, die körperliche und geistige Vollkommenheit (vgl. o. S. 204) und die Heiligkeit des neuen Israel zu erwarten (Jes. 4 3. 62 12. Jo. 4 17). Jerusalem wird dann heißen die Stadt Jahves, das Zion des Heiligen Israels (Jes. 60 14). Die Israeliten werden Priester Jahves (Jes. 61 6) oder heiliger Same (Jes. 6 13) genannt. Unreine dürfen die heilige Stadt nicht mehr betreten (Jes. 52 1); denn jede Unreinheit wird entfernt (Zach. 13 1ff.). Ja, selbst die Leichenfelder und Totentäler (Jer. 31 40), die Roßschellen und Töpfe in Jerusalem und Juda, die bis dahin in höchstem Maße unrein waren[1], werden dem Jahve der Heerscharen geheiligt (Zach. 14 21). Zwar gilt schon das gegenwärtige Israel als heilig, aber doch nur in abge-

1. Warum? weiß ich nicht.

schwächtem Sinne, die vollkommene Heiligung, die bald mehr rituell, bald mehr sittlich gedacht wird, geschieht erst am Tage Jahves.

Jes. 7 15 endlich heißt es von der Nahrung des Immanuel: *Sahne und Honig wird er essen, um die Zeit, wo er weiß, das Böse zu verschmähen und das Gute zu wählen.* Wiederum haben wir frappante Parallelen in der griechischen Mythologie: »Das Zeusknäblein wird auf Kreta durch Milch und Honig ernährt. Dem kleinen Dionysos netzt Makris, als Hermes ihr ihn gebracht, die trockene Lippe mit Honig. Und den jungen Achilleus zieht Cheiron mit Milch, Mark und Honig auf« (Usener S. 178f.). Jesaja hat diese Nahrung, wie aus V. 16 und 21ff. hervorgeht, als Nomadenspeise gedeutet, obwohl sie durchaus nicht für den Beduinen typisch ist. Aus diesem Grunde müssen wir annehmen, daß der besprochene Zug ihm überliefert war und von ihm, vielleicht absichtlich (vgl. § 13f.), vielleicht unabsichtlich, ins Gegenteil verdreht worden ist. Jedenfalls ist er ursprünglich nicht für eine Schilderung geschaffen, die bestimmt war, die Verarmung des Landes und der Einwohner zu zeichnen. Er konnte auch schwerlich in dieser Weise verwandt werden, wenn er damals noch lebendig war.

Von verschiedenen Gesichtspunkten aus sind wir dazu gedrängt, die Erwähnung von Milch und Honig in den eschatologischen Weissagungen für außerisraelitischen Ursprungs zu halten. Man könnte sich begnügen, auf die Kanaaniter zu rekurrieren, wenn deren Religion als ein einheimisches Gewächs zu betrachten wäre und weiter keine Mittel zur Rekonstruktion der Geschichte zur Verfügung ständen. Hier aber dürfen wir babylonische Herkunft mit Wahrscheinlichkeit behaupten. Denn in Babylonien galt Honig als Götterspeise und dort spielte er eine Rolle im Kultus. In babylonischen Ritualtexten wird häufig ein Gemisch aus Honig und Dickmilch genannt, das namentlich bei der Weihe neuer Götterbilder gebraucht ward (KAT[3] S. 526). Von dort scheinen der Ritus und die damit verbundenen mythischen Vorstellungen nach Arabien, Palästina, Ägypten und Griechenland gewandert zu sein.

Ein zweites Schema lautet: Die Wüste wird in einen Baumgarten verwandelt[1]. Es unterscheidet sich von dem vor-

1. Vgl. Gunkel: Genesis[2] S. 31f.

hergehenden namentlich darin, daß das korrespondierende Glied fehlt, d. h.: Hier wird nicht Jerusalem oder Palästina oder sonst ein Ort vorher erst zu einer Wüste gemacht, sondern die Wüste ist bereits da. Israel wird in sie hineingeführt, und nun beginnt der Wechsel der Szenerie. Dies zweite Schema ist mit Vorliebe von Deuterojesaja benutzt und an vielen Stellen behandelt worden. Aus der Fülle der Belege mögen einige herausgegriffen werden: *Ich will öffnen auf kahlen Hügeln Ströme und inmitten der Täler Quellörter, will machen die Wüste zum Wasserbecken und dürres Land zu Wasserquellen. Ich will geben in die Wüste Zeder, Akazie, Myrte, Ölbaum, will setzen in die Steppe Zypresse, Ulme und Buchsbaum* (Jes. 41 18—20). *Nicht haben sie gedurstet, in Wüsten ließ er sie wandern, Wasser aus dem Felsen ließ er ihnen rinnen, und spaltete den Stein, daß die Wasser flossen* (Jes. 48 21). *Denn in Freuden sollt ihr ausziehen, und in Frieden sollt ihr geleitet werden. Die Berge und Hügel sollen ausbrechen vor euch her in Jubel, und alle Bäume des Feldes in die Hände schlagen; statt Dorngestrüpp wird die Zypresse wachsen, und statt Nesseln wird die Myrte sprießen; und es wird dem Jahve werden zum Ruhm und zum ewigen, unvertilgbaren Zeichen* (Jes. 55 12f.).

Psychologisch kann diese Hoffnung nicht erklärt werden. Gewiß mochte dem nach Palästina Heimkehrenden der Zug durch die Wüste als ein schrecklicher Gedanke vor den Augen stehen, aber durfte ihm nicht der Trost genügen, Jahve werde ihn sicher durch alle Fährlichkeiten hindurchgeleiten? Wozu brauchte er die phantastische Erwartung auf eine Umwandlung der Wüste in ein herrlich-schönes Land? Überdies ist der Gedanke mythischer Natur: Jahve wird erscheinen und unter seinen Füßen quellen Ströme aus der Erde und schießen Bäume aus dem Boden hervor. Solche mythischen Motive können nicht von einem Dichter des Exils zum ersten Male geschaffen, sie können nur aus der Tradition übernommen sein. Woher die Farben stammen, mit denen diese Bilder gemalt sind, erkennt man am deutlichsten aus Jes. 51 3, wo der Verfasser das erste Schema benutzt hat: *Denn Mitleid hat Jahve mit Zion, Mitleid mit all ihren Trümmern, und er wird machen*[1] *ihre Wüste wie*

---

1. Lies וְיָשֵׂם Duhm.

Eden und ihre Steppe wie Jahves Garten. Es heißt nicht einfach: Das Paradies kehrt wieder, sondern eine Zeit kehrt wieder, wo die Wüste oder das verwüstete Jerusalem göttergleich sein wird. Hier liegt ein Stil vor; die neue Zeit, an deren Schwelle Deuterojesaja zu stehen sich bewußt ist, wird mit den Farben Edens, des Götterlandes, geschildert[1].

Vergleicht man dies zweite Schema mit dem ersten, so könnte man geneigt sein, es deshalb für sekundär zu halten, weil das erste Glied, die Katastrophe, fehlt. Dieser Irrweg ist gefährlich. Wenn auch bestimmte Schemata aufzuweisen sind, die wir heute als Abstraktionen aus den konkreten Schilderungen der Schriftsteller entnehmen, so muß man sich dennoch hüten, alles »schematisieren« zu wollen, als ob nur Ein Schema vorhanden wäre. Für die israelitische Eschatologie ist grade die Fülle der Schemata bezeichnend, die neben einander herlaufen, sich berühren, und die in bunter Mannigfaltigkeit variieren. Neben der Theorie: Palästina wird zu einer Wüste und diese Wüste zu einem Fruchtland gemacht, steht die andere, eng verwandte, aber doch etwas modifizierte: Die Wüste selbst wird in der kommenden Neuzeit paradiesesgleich werden. Von einer Katastrophe ist in diesem Zusammenhange keine Rede, sie darf auch nicht ergänzt werden. Wir dürfen sogar diese zweite Theorie für die ältere erklären. Denn einmal ist sie mythischer Natur. Sie beruht im letzten Grunde auf der Anschauung von der Wiederkehr des Paradieses. Und ferner wird auch die Wiederherstellung Palästinas, wenigstens teilweise, mit den Farben des Paradieses gemalt. Nach der herkömmlichen Auffassung verläuft die Entwicklung der Heilseschatologie so, daß die Propheten zunächst eine in poetisch gehobener Sprache gehaltene, aber doch mit realen Zügen ausgestattete Fruchtbarkeit Palästinas verkünden (erstes Schema), daß aber später die Heilsweissagungen einen immer stärkeren mythischen Anstrich zeigen (zweites Schema). Von dieser Ansicht beherrscht, haben die Exegeten alle mythischen Stellen aus den früheren Propheten gestrichen. Das ist ein willkürlicher Gewaltakt. Die überlieferten Tatsachen erklären sich nur, wenn man die beiden

---

1. Deuterojesaja ist von Späteren vielfach nachgeahmt. Vgl. besonders Jes. c. 35.

Schemata in umgekehrter Reihenfolge ordnet, als es gewöhnlich geschieht. Es war von Anfang an Stil, den Anbruch einer neuen, herrlicheren Zeit so zu schildern, als komme das Paradies, das Götterland wieder. Dieser Stil läßt sich überall da konstatieren, wo die prophetischen Worte aus den realen Zeitverhältnissen nicht verständlich sind. Er hat sich gewiß nicht im Handumdrehen ausgebildet. Wenn wir ihn bei Deuterojesaja finden, so können wir ihn dort nur erklären im Anschluß an ältere Vorbilder. Zu seiner Zeit muß es bereits Lieder gegeben haben, die von einer Wiederholung der paradiesischen Zeit sangen. Im letzten Grunde geht dieser Stil zurück auf eine klare eschatologische Hoffnung, die von der Wiederkehr des Paradieses selbst redete (GUNKEL). Sie ist im Alten Testamente nirgends deutlich ausgesprochen. Da sie mythisch ist, muß sie aus alter Zeit stammen und, wenn nicht im vorprophetischen Volke, so außerhalb Israels postuliert werden. Die Erwartungen der Propheten auf ein fruchtbareres künftiges Palästina sind der letzte blasse Abglanz des eschatologischen Paradieses. Nur einige Spuren, die man vergebens zu beseitigen sich bemüht, verraten das uralte mythische Kolorit.

Das bei Deuterojesaja vorausgesetzte Schema: Israel muß wieder in die Wüste und darauf wird diese Wüste in ein Paradies verwandelt, ist originell nur insofern, als der Verfasser bestimmt an die syro-arabische Wüste denkt. Wie sehr er von der Tradition abhängig ist, kann man aus Hosea lernen, der zwar nicht genau dieselbe, aber doch eine verwandte Anschauung ausspricht, die nur aus demselben Schema erklärt werden kann: *Darum will ich sie locken und in die Wüste führen und ihr zu Herzen reden, und ich weise ihr von dort aus ihre Weinberge an und mache das Tal Akor zur Pforte der Hoffnung; da wird sie fügsam wie in ihrer Jugend und wie zur Zeit, da sie aus Ägyptenland zog* (Hos. 2 16 f.). Israel soll also wieder zurück in die Wüste, soll wieder als Nomade umherschweifen und in Zelten wohnen (Hos. 12 10), wie einst vor der Eroberung Kanaans. Von dort aus verheißt ihm Jahve die Weinberge Palästinas, und es kehrt heim durch die Hoffnungspforte, das Tal Akor, wie damals, als es über Jericho seinen Einzug hielt (NOWACK). Wollen wir diese Erwartung auf eine Formel bringen, so können wir sagen: Die Vorzeit Israels wiederholt sich.

Dieser merkwürdige Gedanke ist aus den damaligen Zeitverhältnissen nicht erklärlich. Hosea konnte eine Vernichtung, eine Dezimierung, eine Deportation seines Volkes durch die Assyrer und Ägypter fürchten. Wir würden es verstehen, wenn Palästina in eine Wüste und diese Wüste nachher in ein Fruchtland verwandelt wird. Aber wie in aller Welt sollte er auf die Idee verfallen, Israel werde wieder in die Wüste gehen? NOWACK gibt als die Meinung des Propheten an: »Jahve erzieht sie zur Einfachheit, die einst das aus der Wüste kommende Israel kennzeichnete«. Aber abgesehen davon, daß das Nomadenideal der Rekabiter durchaus nicht von der Prophetie rezipiert war, wer wird jenen Gedanken in eine so wunderliche Form kleiden? Zu einer allegorischen Auslegung haben wir kein Recht; wir müssen die Worte so nehmen, wie sie lauten.

Eine Theorie, die israelitische Vorzeit werde wiederkehren, ist in sich unverständlich. Denn die Geschichte läßt sich nicht wiederholen. Anders ist es, wenn es sich ursprünglich um eine mythische Anschauung handelt, die hinterher durch geschichtliche Dinge beeinflußt und modifiziert ist. Alles wird verständlich, sobald wir zur Zeit Hoseas die von Deuterojesaja ausgesprochene eschatologische Vorstellung voraussetzen: Israel muß wieder in die Wüste, und darauf verwandelt sich die Wüste in das Paradies. Eine kleine Verschiebung trat dadurch ein, daß Hosea speziell an die ägyptische Wüste (im Süden Palästinas) dachte. Infolgedessen konnte er die eschatologische Zeit mit den Farben der mosaischen malen. In Wirklichkeit gab es also keine Theorie von der Wiederkehr der mosaischen Wüstenwanderung, sondern sie ist nur scheinbar vorhanden, weil Hosea die eschatologische Wüste mit der ägyptischen identifiziert hat. Damit war notwendig eine weitere Änderung gegeben: Jetzt wurde nicht mehr die Wüste zu einem Paradies gemacht, sondern man wanderte aus der Wüste nach Kanaan, in das *Land der Verheißung,* wo Korn, Most und Öl fortan im Überfluß sich finden. Dieselbe Theorie läßt sich endlich auch Ez. 20 34ff. nachweisen: *Und ich werde euch herausführen aus den Völkern und euch versammeln aus den Ländern, in die ihr zerstreut wurdet . . . und ich werde euch bringen zu der Wüste der Völker und werde dort mit euch rechten von Angesicht zu Angesicht. Wie ich mit euren Vätern in der Wüste des Landes Ägypten gerechtet habe,*

so werde ich mit euch rechten. Auch hier muß Israel wieder in die *Wüste der Völker,* die entweder identisch ist oder parallelisirt wird mit der ägyptischen Wüste. Die einen kehren heim, wie aus den folgenden Versen hervorgeht, ins gelobte Land, die anderen dürfen es nur von ferne schauen.

Nicht nur im Zusammenhang mit dieser Theorie, sondern auch sonst (vgl. Hab. 3. Jes. 10 24ff. 11 15f. 51 9f. I. Bar. 29. Mech. 50b zu Ex. 16 25) hat die mosaische Vorzeit abgefärbt auf die eschatologische Urzeit. Diese Tatsache aber ist auf andere Weise zu erklären. Hier war der Anlaß, beide Zeiten mit einander zu verknüpfen, nicht durch die Wüste, sondern durch die Wunder gegeben. Weil die Wunder der Urzeit sich im kommenden Äon wiederholen werden, darum hat man die Farben zu dem Wundergemälde nicht nur dem Tiâmatmythus, sondern auch dem Durchzug durchs Schilfmeer und anderen Geschichten des Exodus entlehnt.

Die eschatologische Verwandlung der Wüste in ein Paradies setzt eine neue Erde voraus. Deutlich gesagt wird in den prophetischen Schriften das eine so wenig wie das andere. Wir können nur vermuten, daß der herausgehobene Stil, der auf die Paradiesvorstellungen anspielt, sich gebildet hat im Anschluß an eine klare, fest ausgeprägte Eschatologie. Ein solches Bruchstück könnte man in Jes. 65 17. 66 22 sehen, wo es zum ersten Male heißt: *Siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.* Aber über solche und ähnliche Bruchstücke kommen wir im Alten Testamente nicht hinaus. Eine ausgeführte, scharf umrissene Eschatologie ist bei den Propheten nicht vorhanden; sie darf als vollständiges Ganze auch schwerlich im Volk behauptet werden, wohl aber mag sie in der Fremde existiert haben und allmählich eingewandert sein. Klar ausgesprochen ist die Wiederkehr des Paradieses erst IV. Esra 7 36. 8 52. Sib. III 769. I. Hen. 25. II. Hen. 65 10. I. Bar. 4 6. Test. Levi c. 18. Apk. Joh. 2 7. (Näheres bei VOLZ S. 344 ff. 377.)

Zum Götterlande gehört endlich nicht nur eine üppigere Vegetation, sondern auch eine hellere Beleuchtung und ein angenehmeres Klima, als es uns auf Erden beschieden ist: *Dann wird es keine Hitze mehr geben und keine Kälte noch Frost, und es wird ein beständiger Tag sein, kein Wechsel von Tag*

und Nacht[1], *und zur Zeit des Abends wird Licht sein* (Zach. 14 6f.). Der Mond wird so hell scheinen wie die Sonne, und die Sonne noch siebenmal glänzender (Jes. 30 26). *Nicht wird dir ferner die Sonne dienen zum Licht, noch zur Helle der Mond dir leuchten, . . . nicht wird ferner untergehen deine Sonne, noch dein Mond abnehmen; denn Jahve wird dir sein zum ewigen Licht* (Jes. 60 19f.). Der blasse Mond und das Glutlicht der Sonne wird erbleichen vor der Herrlichkeit Jahves (Jes. 24 23). *Und es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen keine Leuchter und kein Sonnenlicht; denn Gott der Herr wird über sie leuchten lassen* (Apk. Joh. 22 5 vgl. 21 23f.). Auffällig ist, daß in den Pseudepigraphen nur ein einziges Mal (I Hen. 91 16) von dem siderischen Lichtglanz der neuen Zeit geredet wird. Im Alten Testamente wird das Paradies zwar nicht als besonders strahlend geschildert, wohl aber führt es II Hen. 65 10 das Beiwort *hell*.

§ 20. Die mythische Topographie.

Über das himmlische Jerusalem vgl. H. Gunkel: Forschungen Heft I S. 48 ff. und überhaupt Genesis² S. 31 ff.

Wir haben bisher aus stilistischen Redewendungen und kleineren Bruchstücken, die das eschatologische Paradies beschreiben, einige allgemeine Charakteristika des künftigen Götterlandes kennen gelernt. Dort gibt es keine wilden und reißenden Tiere, keine sündigen und gebrechlichen Menschen, keine baumlose und wasserleere Wüste. Dazu kommen nun noch einige speziell topographische Angaben, die wir teilweise schon gestreift haben, die hier aber noch einmal im Zusammenhang besprochen werden müssen.

Geschehen wird es in den künftigen Tagen: festgegründet wird sein der Tempelberg Jahves an der Spitze der Berge, sodaß er erhabener ist als die Hügel (Jes. 2 2 = Mch 4 1). Das Haus Jahves der Heilszeit wird also auf dem höchsten Berge liegen. An diesem klaren Wortlaut ist nicht zu rütteln. Daß der Vers »natürlich nicht physisch, sondern politisch« gemeint sei, ist nicht wahrscheinlich. Mit welchem Rechte wird er alle-

---

1. Vgl. die Kommentare von Wellhausen-Nowack.

gorisiert? Oder ist die Allegorese »selbstverständlich«? Allein wenn es Ez. 40 2 heißt, das neue Jerusalem werde *auf dem höchsten Berge* sich erheben, so wird dieser Satz von den meisten Exegeten wörtlich verstanden ebenso wie Zach. 14 10: *Das ganze Land wird sich zur Ebene wandeln von Geba bis Rimmon südlich von Jerusalem, dies aber wird hoch sein.* Hätten die Ausleger Recht, so müßten Ezechiel und Zacharja Jes. 2 2 gröblich mißdeutet und einen bildlich gemeinten Ausdruck wörtlich genommen haben. Das ist unmöglich. Entweder sind alle Stellen allegorisch aufzufassen, wofür nicht der geringste Anhaltspunkt vorhanden ist, oder alle wörtlich, solange sich ein irgendwie denkbarer Sinn mit ihnen verbinden läßt. Nun hat schon GUNKEL auf die treffende Parallele vom *höchsten Gottesberg im Norden* hingewiesen, auf dem nach Ps. 48 3 bereits das gegenwärtige Jerusalem liegt. Dorthin wird auch das künftige Zion verpflanzt, oder vielmehr umgekehrt: der Berg Zion wird zu dem höchsten Gottesberg gemacht (vgl. § 12). Diese Idee muß, wie wir gezeigt haben, ausländischen Ursprungs sein.

Zach. 14 10 fügt einen neuen Zug hinzu: Die Umgebung Jerusalems wird in eine Ebene verwandelt. Es gibt keine anderen Berge neben dem Gottesberge. Dadurch wird seine einzigartige Höhe noch besonders markiert. Diese Einzelheit stimmt nicht zu Jes. 2 2 (= Mch. 4 1), wonach die anderen Berge nicht verschwinden, sondern bestehen bleiben. Solche Inkongruenzen darf man nicht verwischen oder ausgleichen. Denn dogmatische Übereinstimmung ist bei mythischen Vorstellungen nicht erforderlich. Die Idee, die wir aus Zach. kennen lernen, ist schwerlich schon Jes. 2 12ff. vorausgesetzt, wo durch Jahves Macht alles Ragende und Erhabene gestürzt wird: Neben Zedern, Eichen, Türmen, Mauern und Schiffen werden auch Berge und Hügel dem Erdboden gleichgemacht, damit Jahve allein hoch sei an seinem Tage. Da hier ein Erdbeben geschildert wird, so soll das Hinfallen der Berge und Hügel nur die Gewalt der Naturkatastrophe veranschaulichen. Von einer Theorie wie bei Zach. ist keine Rede. Es heißt ja auch, daß Jahve — nicht der Berg Jahves! — erhaben bleibt.

Wohl aber finden wir einen verwandten Gedanken bei Deuterojesaja. Er singt an vielen Stellen von der neuen Straße,

die für Jahve mitten durch die Wüste gelegt werden soll. Zu diesem Zweck *wird jeder Berg und Hügel sich senken und jedes Tal sich heben* (Jes. 40_{3}f. 42_{16}. 49_{11}). Spätere Schriftsteller haben die Anschauung von dem Wunderwege nachgeahmt und etwas verändert (Jes. 11_{16}. 19_{23}. 35_{8}. 57_{14}. 62_{10}). Man verweist zur Erklärung dieser Idee darauf, daß »vorher die Straßen in Stand gesetzt wurden, wenn Könige reisten (Justin 2_{10}. Arrian Alex. 4_{30}. Diod. Sic. 2_{13}); so sollen dem Jahve die Wege geebnet werden da, wo er durchziehen werde« (KITTEL). Viel näher liegt es, an die babylonischen *Götterstraßen* zu erinnern z. B. an die berühmte Prozessionsstraße des Gottes Marduk, die von Babylon nach Borsippa führte und auf der die Götterbilder in feierlichem Zuge durch Priester getragen wurden[1]. Bei Deuterojesaja, der im Exil lebte, macht es keine Schwierigkeit, direkt babylonischen Einfluß anzunehmen. Eine so herrliche Straße wie die babylonischen Götter sie besitzen, ja noch eine viel wunderbarere wird Jahve sich selbst bauen, wenn er an der Spitze seines Volkes durch die Wüste nach Palästina heimkehrt. Ohne jede Vermittlung freilich konnte der Verfasser auf diese Idee nicht verfallen. Da ihm aber, wie wir gezeigt haben, die Verwandlung der Wüste in das Paradies ein aus der Tradition bereits geläufiger Gedanke war, so ist es verständlich, daß er die Götterstraße dem Bilde einfügte. Sie begegnet uns später wieder in dem himmlischen Jerusalem, der Gottesstadt, die durchquert wird von einer *Gasse mit reinem Golde wie durchsichtiges Glas* (Apk. Joh. 21_{21}). Diese Gasse ist nichts Anderes als die in den Himmel projizierte Götterstraße[2].

Das Verschwinden der Berge und Hügel ist damit noch nicht erklärt. So hoch waren die Wüstenberge nicht, als daß keine Straße darüber hinweg gelegt werden könnte. Es scheinen bei Deuterojesaja zwei Ideen mit einander verschmolzen zu sein.

---

1. GUNKEL a. a. O. S. 49 Anm. 5. Auch bei den Ägyptern gab es solche *Gotteswege;* vgl. ADOLF ERMAN: Die ägyptische Religion. Berlin 1905. S. 43.

2. GUNKEL denkt speziell an die Milchstraße, ohne einen stichhaltigen Beweis dafür zu liefern. Einen Beleg dafür, daß eben diese himmlische Erscheinung im älteren Orient als »Straße« bezeichnet sei, gibt er nicht und gibt es nicht, so viel ich weiß.

In dieser Ansicht werden wir bestärkt durch die Parallele bei Zach., wo die Verwandlung der Berge in eine Ebene losgelöst ist von der Gottesstraße, und durch die persische Eschatologie, für die es charakteristisch ist, daß es auf der neuen Erde keine Berge mehr geben solle[1]. Diese Vorstellung muß entstanden sein in einem mit gewaltigen, schwer passierbaren Bergen ausgestatteten Lande, wo das Nichtvorhandensein von Gebirgen als ein Vorzug des Götterlandes erscheinen konnte. Babylonien kann darum nicht ihr Ursprungsort sein, da dort überhaupt keine Berge existieren. Wohl aber konnte sie sich in Persien bilden. Denn »in den Gebirgsketten, welche es durchziehen, sind Gipfelhöhen von mehr als 5000 Meter nicht selten« (GEIGER). Man kann freilich auch auf Palästina verweisen. Grade Judäa, der südlichste Teil des Westjordanlandes, »ist ein schwer zugängliches Gebirge, wo die als Eingangspforte dienenden Täler so eng und steil sind, daß sie von einer geringen Anzahl Krieger verteidigt werden können« (BUHL). Es wäre an sich nicht unmöglich, einen analogen Ursprung der Idee in Judäa wie in Persien zu behaupten, obwohl die frappante Übereinstimmung in einer so speziellen Einzelheit stutzig macht. Die Zweifel mehren sich, wenn man bedenkt, daß die Vorstellung zum ersten Mal in Verbindung mit der sicher ausländischen Idee der Götterstraße bei einem Schriftsteller des Exils auftaucht. Deuterojesaja mag sie in Babylonien kennen gelernt haben, wohin sie damals vielleicht aus Persien gewandert sein mag. Überdies läßt sich bei jedem Zuge der mythischen Topographie die fremde Herkunft wahrscheinlich machen.

Etwas anders ist die Entstehung des Paradiesstromes zu denken. Für das Paradies, das dem Semiten wie eine Oase in der Wüste dünkt, ist vor allem das Wasser charakteristisch. Denn ohne den Quell ist die Oase unmöglich. Je größer das Paradies vorgestellt wird, desto mehr Quellen und Ströme gibt es dort. Die Zahl ist unbegrenzt. Erst später wird die Vierzahl bevorzugt, nachdem die Paradiesströme mit den Weltströmen kombiniert sind[2], die die Erde umfließen, entsprechend den

---

1. Bund. 30 33. Plutarch: De Isid. et Osir. c. 47. Vgl. BÖKLEN S. 131 ff., der die spätjüdisch-christlichen Parallelen gesammelt hat.

2. So jetzt mit Recht auch GUNKEL (vgl. Deutsche Rundschau 1904, S. 61 f.).

vier Himmelsrichtungen. Wird das Paradies in den Himmel projiziert, so wird einfach das irdische Bild mit allen Einzelheiten dorthin übertragen. Die Phantasie hat hier freien Spielraum, sodaß man sinnlich wahrnehmbare Äquivalente nicht mehr suchen darf. Man fabuliert von dem Strom — sei es im Himmel sei es auf Erden — voll Milch und Honig, Öl und Wein (II Hen. 6), aus dem die Götter den unsterblichen Trank schöpfen, von den Schiffen, die auf diesem Kanal fahren, um die Seelen von der Erde in den Himmel überzusetzen (Mani), von dem Meer im Osten und Westen, in das der Paradiesstrom mündet usw. Dies mythische Weltmeer haben wir bereits in der israelitischen Eschatologie kennen gelernt (§ 16). Mythisch ist das Meer, in dessen östlicher Gegend das Totental Gogs liegt (Ez. 39_{11}), das östliche und westliche Meer, in das der *Nördliche* gestürzt wird (Jo. 2_{20}), die Meere und der Berg der heiligen Pracht, zwischen denen der *König des Nordens* fällt (Dan. 11_{45}). Alle diese Aussagen sind im Hinblick auf die Geographie Palästinas absolut unverständlich und müssen darum mythischen Ursprungs sein. Der Zusammenhang dieses *Meeres* mit dem Paradies*strom* erhellt besonders aus Zach. 14_{8}: *Und dann an jenem Tage gehen lebendige Wasser von Jerusalem aus, deren eine Hälfte zum östlichen und deren andere Hälfte zum westlichen Meere läuft, im Sommer und im Winter werden sie*[1] *vorhanden sein.* Der Quell, der in Jerusalem entspringt, wird zum Strom und mündet auf beiden Seiten in ein Meer. Woher diese Vorstellung stammt, ist hier nicht mehr deutlich und ist dem Verfasser dieser Verse schwerlich bewußt gewesen, der wohl an das Mittelländische und Tote Meer gedacht hat. Andere Züge desselben Stückes, vor allem die Erhebung Zions zum höchsten Gottesberge, lehren uns, daß die von Jahve an seinem Tage geschaffene Szenerie das Paradies oder das Gottesland darstellen soll.

Der hier genannte Quell und der Strom, dessen Arme nach Ps. 46_{5} die *Gottesstadt* erfreuen, und der Bach, der nach Jo. 4_{18} das mythische *Akaziental* tränkt, und die Quelle, die sich öffnet für Sünde und Unreinheit (Zach. 13_{1}), begegnet uns zum ersten Male Ez. 47_{1-12}. Unter der Schwelle des

---

1. Lies יהיו WELLHAUSEN.

Tempels entspringt eine Quelle, die nach Osten zu fließt und bald zu einem gewaltigen Wasser anschwillt. Durch die Ostmark Judas gelangt der Strom bis zum Toten Meere und macht es gesund, sodaß es fortan wimmelt von Fischen. An den Ufern des Flusses wachsen allerlei eßbare Bäume, deren Laub nicht welkt und deren Früchte nicht aufhören. Ihre Früchte dienen zur Speise, ihr Laub zur Arzenei. Fragen wir, wo diese wunderbaren Bäume ursprünglich zu Hause sind, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: im Paradiese. Nur im Götterlande fließen so wunderbare Lebenswasser, die das Salzige süß und das Kranke gesund machen können. Von Ezechiel sind diese Züge sicher nicht in der Schreibstube erdichtet, da sie mythischen Ursprungs sind. Er hat vielmehr aus einer Tradition geschöpft, die in Israel nicht autochthon sein kann. Denn die Paradieserzählung in Gen. 2 und 3 weiß wohl von Strömen, hingegen nichts von einem Meere, sei es im Osten oder Westen. Eine andere Frage ist die, ob Ezechiel die Stoffe zum ersten Male aus der Fremde übernommen hat oder ob er von einer älteren israelitischen Volksüberlieferung abhängig ist. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir ersten s beachten, wie undeutlich, verblaßt und schematisiert die Vorstellungen sind. Gewiß dürfen wir ein gut Teil auf Kosten des eigentümlichen Geschmacks dieses Propheten setzen, aber die ursprünglichen Farben sind so verwischt, daß es wahrscheinlicher ist, das Gemälde sei bereits längere Zeit in Palästina bekannt gewesen, zumal es in Beziehung zum Toten Meere gebracht ist. Eine solche Umdeutung, wie sie hier vollzogen ist, geschieht schwerlich in einem Augenblick und bei einem einzigen Schriftsteller, sondern fordert einen längeren, langsameren Prozeß. Zweitens können die späteren Propheten nicht von Ezechiel allein abhängig gewesen sein, wie die Exegeten behaupten, da neue Züge hinzugefügt werden und vor allem neben dem östlichen noch ein westliches Meer genannt wird.

Das Alte Testament enthält im Grunde nur mehr oder weniger deutliche Anspielungen an den eschatologischen Paradiesstrom. So heißt es auch Ps. 36 9 f.: *Sie trinken vom Fett deines Hauses und mit deinem Edenbache tränkst du sie. Denn bei dir ist der Brunnen des Lebens.* Klarer und plastischer werden

die Vorstellungen, auf denen diese Anspielungen beruhen, erst in den späteren Apokalypsen ausgesprochen. Sie reden von Weisheitsbäumen, Ölbäumen, Lebensbäumen, vom Holz des Lebens und Wasser des Lebens[1]. Von besonderem Interesse ist die Schilderung des himmlischen Jerusalem, das Apk. Joh. 22 1f. als Gottesstadt beschrieben wird: *Und er zeigte mir einen Strom von Lebenswasser, glänzend wie Kristall, hervorkommend aus dem Thron Gottes und des Lammes, mitten in ihrer Gasse; hüben und drüben am Strom den Baum des Lebens, zwölfmal Frucht bringend, jeden Monat seine Frucht gebend; und die Blätter des Baumes sind zur Heilung der Nationen.* Der Strom bricht hier aus dem Throne Gottes hervor, der den irdischen Tempel vertritt. Die Anschauung, die längst geläufig ist, ist hier von der Erde in den Himmel übertragen. Wir fragen, woher sie ursprünglich stammen mag. Vermutlich ist das Bild der Quelle, die unter der Tempelschwelle entspringt, da entstanden, wo es Sitte war, über der Quelle ein Heiligtum zu errichten, da ja das Wasser als göttliche, lebenspendende Macht galt. Vielleicht wurde mitunter der Gottesthron grade über die Stelle gesetzt, wo das Wasser aus dem geheimnisvollen Schoße der Erde hervorbrach[2].

In demselben Stück Zach. 14 4ff., das die mythische Topographie des neuen Jerusalem schildert, ist die Rede von der Verstopfung des Tales Harai. Wir haben diese Stelle bereits verglichen (§ 16) mit dem ebenfalls mythischen Tale *Oberim*, dem Totentale, das den Wanderern den Weg versperrt (Ez. 39 11). Auch dieser Zug scheint mit dem Götterlande zusammenzuhängen, zu dem kein Zugang führt, von dem alle Götterfeinde ferngehalten werden. Überall da, wo das Gottesland mit Jerusalem identifiziert ist, sind die Gottesfeinde einfach die Heiden. So heißt es Jo. 4 17: *Und Jerusalem soll unverletzliches Gebiet sein, und Heiden werden nicht mehr den Weg darüber nehmen dürfen* (vgl. Ob. V. 17). Oder Jes. 52 1: *Kleide dich in deine Prachtkleider, . . . heilige Stadt; denn nicht mehr soll ferner in dich kommen der Unbeschnittene, Unreine.* Anderswo

1. Vgl. Volz S. 376.
2. Etwas anders, mir nicht ganz verständlich, ist die Idee von dem Thron Gottes über den himmlischen Wassern (vgl. Ps. 29 10).

aber wird dieser, an sich ganz verständliche, Gedanke in eine hochmythologische Form gekleidet: *Ich (Jahve) lagere mich zum Schutz meines Hauses als Wache, daß keiner hin und her den Weg darüber nimmt, und kein Gewalthaber soll ferner über sie kommen* (Zach. 9 8). Während nach Gen. 3 24 der Gottesgarten vom Kerub oder vom Flammenschwert behütet wird, spielt hier Jahve selbst die Rolle des Kerub. Zach. 2 9 wird die Sicherheit Jerusalems dadurch gewährleistet, daß Jahve ihr als *Feuermauer* dient. Wahrscheinlich sind diese Bilder ein letzter, nicht mehr verstandener Nachklang einer alten mythischen Anschauung, wonach das Götterland oder das Paradies gegen Riesen, Dämonen oder sonstige Wesen abgesperrt wird. Bald steht die Gottheit bald ein Kerub bald ein Engel Wache, bald wird eine hohe Mauer oder Feuerwand aufgeführt, die man mit dem Himmel selbst identifiziert hat. Eine ähnliche Vorstellung setzt schon der babylonische Schöpfungsmythus voraus, der von Marduk nach der Tötung Tiâmats erzählt: *Er stellte ihre Hälfte auf, machte sie zur Decke, dem Himmel, schob einen Riegel vor, stellte Wächter hin und befahl, ihre Wasser nicht mehr herauszulassen*[1]. Am Himmelsdach befindet sich eine mit Riegeln versehene Tür. Aufgabe der Wächter ist es, den Weg zu versperren, hier zwar nicht den äußeren Feinden, sondern den über dem Himmel ruhenden Wassern. Als göttliche Türhüter vor Tempeln und Palästen fungierten bei den Babyloniern bekanntlich die gewaltigen Stier- und Löwenkolosse, die den Dämonen den Eingang verwehren sollten und die man mit den kanaanitischen Keruben identifiziert hat.

Die Mauer ist mit dem Paradiese verbunden II Hen. 65 10: *Und es wird ihnen eine große, unzerstörbare Mauer sein und das helle und unverwesliche Paradies,* ohne daß eine klare Vorstellung aus diesen Worten zu gewinnen wäre. Deutlicher ist Apk. Joh. 21 12f., wo Jerusalem, wie Gunkel gezeigt hat, als Gottesstadt geschildert wird: *Sie hat eine große und hohe Mauer und zwölf Tore, und auf den Toren zwölf Engel .... Drei Tore von Osten, drei von Norden, drei von Süden, drei von Westen.* Diese Mauer war ursprünglich einmal der Himmel selbst. I Hen. c. 34 z. B. kennt noch je drei Himmels-

1. Keilinschriftl. Bibl. VI, 1 S. 30f. Z. 138ff.

tore in den vier Richtungen, aus denen die Winde blasen. Eine Variante zu den zwölf Toren der Mauer sind ihre zwölf Grundsteine, die mit allerlei Edelsteinen verziert sind (V. 19). Die Zwölfzahl ist eine spätere, wenn auch alte (vgl. Ez. 48 30ff.) Zutat, die wohl irgendwie auf die zwölf Tierkreiszeichen zurückgeht (GUNKEL). Ursprünglich kommt es nicht auf die Zahl an. Der Himmel als das Reich der Lichter und Lichtgötter funkelt und glitzert wie Diamanten und Perlen. So wird das neue Jerusalem schon Jes. 54 11f. beschrieben: *Siehe, ich fasse in Bunterz deine Steine und werde dich gründen in Sapphiren, und werde Rubine machen zu deinen Zinnen und deine Tore zu Karfunkelsteinen und deine Einfassung zu Edelsteinen* (vgl. Tob. 13 16f.).

§ 21. Der Rest.

JOHANNES MEINHOLD: Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Bd. I. Der heilige Rest. Teil 1. Elias, Amos, Hosea, Jesaja. Bonn 1903.

Wo die Propheten die Katastrophe des Tages Jahves schildern, reden sie meist weder von der Rettung eines Einzelnen noch eines Volksteiles, sondern veranschaulichen im Gegenteil durch mehr oder minder drastische Beispiele die völlige Vernichtung der Nation. So sagt Amos: *Wie der Hirt dem Munde des Löwen zwei Beinchen oder ein Ohrläppchen entreißt, so werden die Kinder Israels gerettet* (3 12). Die Fetzen, die er behält, sind nicht der Rede wert. *Gefallen ist, steht nicht mehr auf, die Jungfrau Israel, liegt hingestreckt auf der eigenen Flur, keiner richtet sie auf. Denn so spricht Jahve: Die Stadt, die zu tausend ausrückt, wird hundert übrig haben, und die zu hundert ausrückt, wird zehn übrig haben* (Am. 5 2f.). Der Nachdruck wird nicht darauf gelegt, daß einige dem Verderben entrinnen, sondern wie wenige ihm entgehen. Der Gedanke an den *Rest* ist nicht erhebend, sondern niederschmetternd. Was bei der Katastrophe übrig bleibt, verdient kaum, Rest genannt zu werden. Mögen die Israeliten in den Himmel, in die Šeol, oder ins Meer flüchten, Gottes Arm trifft sie überall. *Und wenn sie vor ihren Feinden her in die Gefangenschaft wandern, so befehle ich dort dem Schwerte, sie zu würgen* (Am. 9 1ff.). Wie sollte da auch nur einer mit dem Leben davonkommen?

Und gleich Amos die übrigen Propheten! *Ephraims Menge wird den Vögeln gleich verfliegen, sodaß es keine Geburt, keine Schwangerschaft, keine Empfängnis mehr gibt. Getroffen ist Ephraim, ihre Wurzel ist verdorrt, Frucht setzen sie nicht an. Auch wenn sie Kinder zeugen, töte ich die Lieblinge ihres Leibes, und wenn sie ihre Kinder groß ziehen, mache ich sie verwaist, menschenarm, ja wehe auch ihnen, wenn ich von ihnen weiche!* (Hos. 9 11. 16. 12). Das ganze Land soll verwüstet und verödet werden, *und ist noch ein Zehntel darin, so muß es wieder ins Feuer, wie die Eiche und die Terebinthe, an denen beim Fällen ein Wurzelstamm blieb* (Jes. 6 11ff.). D. h. »Wenn auf einer Neurodung die Bäume gefällt sind, macht man die Wurzelstümpfe, deren Ausgrabung zu viel Zeit kosten würde, durch Feuer unschädlich« (Duhm). Es soll also schlechterdings nichts gerettet werden. An jenem Tage *wird es sein, wie wenn man Ähren liest im Tale Rephaim, und übrig daran bleiben eine Nachlese wie beim Olivenklopfen, zwei, drei Beeren in der Spitze des Wipfels, vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaumes* (Jes. 17 5f.). Die Ernte, die der große Schnitter hält, ist gewaltig.

Genau so ist es an den Stellen, wo die Weltkatastrophe geschildert wird: *Fortraffen will ich alles von der Erde, spricht Jahve, fortraffen will ich Menschen und Vieh, fortraffen die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres* (Zeph. 1 2). *Ich schaue, und siehe, es gibt keine Menschen und alle Vögel des Himmels sind entflohen* (Jer. 4 25). *Denn so wird es sein inmitten der Erde, mitten unter den Völkern, wie beim Olivenklopfen, wie bei der Nachlese, wenn vollendet die Lese* (Jes. 24 13). *Grauen, Grube und Garn über dich, Bewohner der Erde! Und geschehen wird es, der flieht vor dem Grauen, fällt hin zur Grube, und der aufsteigt aus der Grube, wird gefangen vom Garn* (Jes. 24 17f. vgl. Jer. 48 43f.). Wer dem einen Verderben glücklich entronnen ist, wird sicher in das andere gestürzt. Eine Ausnahme wird nicht zugelassen, die ganze Menschheit geht zu Grunde, sie muß es, weil *die Gitter von der Höhe her geöffnet sind und die Grundfesten der Erde erbeben; in Trümmer zertrümmert sich die Erde, in Splitter zersplittert sich die Erde* (Jes. 24 18f.). Aber mit diesem Gedanken wird nicht Ernst gemacht; denn im Folgenden existiert nicht nur der Berg Zion

und Jerusalem (24 23), sondern auch *alle Völker* sind vorhanden, denen Jahve ein köstliches Mahl bereitet (25 6).

Und so ist in weitaus den meisten Fällen keine Vermittlung zwischen Unheil und Heil nachweisbar, nur an einigen Stellen ist es anders. So heißt es z. B. Jes. 1 25: *Ich will meine Hand wider dich ausstrecken, will läutern im Schmelzofen*[1] *deine Schlacken und all deine Bleistücke entfernen.* Es ist übertrieben, wenn STADE behauptet: »Jesaja hat von Anfang an die tröstliche Gewißheit nicht gefehlt, daß Jahve einen Rest übrig lassen wird, der sich zu ihm zurückwendet, wiewohl er das in seiner Berufungsvision nicht ausspricht, überhaupt nirgends sagt, wie sich das vermittelt« (Bibl. Theol. I S. 225). Hier haben wir einmal eine solche Vermittlung: Israel soll nicht gänzlich vernichtet, sondern geläutert werden. Die schlechten Elemente werden beseitigt, nur die guten bleiben zurück und bilden den Kern des neuen Volkes. Ein ander Mal heißt es: *Siehe, die Augen des Herrn Jahve richten sich gegen das sündige Reich, daß ich es von der Oberfläche der Erde vertilge. Doch will ich das Haus Jakob nicht ganz und gar vertilgen, sagt Jahve* (Amos 9 8).

Eine Vermittlung ist ferner da vorhanden, wo das Volk Israel, nachdem es von dem Unheil betroffen ist, sich zu Jahve bekehrt und Buße tut. Wie Gomer, das verstoßene, untreue Weib Hoseas, viele Tage ohne einen Mann sitzen soll, so sollen auch die Kinder Israels lange Zeit ohne König, Opfer und Bilder bleiben. Darnach werden sie umkehren, werden Jahve, ihren Gott, suchen und voll Furcht hineilen zu ihm (Hos. 3 3ff.). Man beachte wohl den Ausdruck! Es heißt nicht: »Diejenigen, die sich bekehren, werden gesegnet werden«, sondern wie das Unheil so ergeht auch das Heil in gleicher Weise über Gesamtisrael. Dieselbe Anschauung haben wir aus Hos. 2 16ff. kennen gelernt: Israel soll in die Wüste zurück; dort wird ihm Jahve ins Herz reden, und dann wird es nach Palästina heimkehren.

An den meisten Stellen aber, die heilseschatologische Schilderungen enthalten, fragt man vergebens, woher das neue Volk stammt, dessen paradiesisches Glück beschrieben wird. Ist denn Israel durch die Katastrophe nicht vernichtet? Ist die Welt

---

1. Lies בַּכֻּר mit CLERICUS.

nicht zu Grunde gegangen? Ist ein Teil gerettet, und warum grade dieser Teil? Man kann ja, wenn man Phantasie genug besitzt, mitunter die Verbindungslinien ziehen, aber das Typische ist eben, daß sie von den Propheten oft nicht ausdrücklich gezogen werden. Es geht uns hier mit der Unheils- und der gewöhnlich darauf folgenden Heilseschatologie, als hätten wir zwei Trümmerfelder vor uns; beide sind getrennt und liegen doch nahe beieinander. Manche Spuren deuten auf einen ursprünglichen Zusammenhang, aber sie sind zu sehr verwischt, als daß wir sie mit Sicherheit verfolgen könnten. Erwägen wir die oben zitierten Verse, wonach Israel bis auf den letzten Mann und die Welt bis auf die Fische des Meeres vertilgt werden soll, so scheint uns eine Heilseschatologie so gut wie unmöglich. Darin bestärkt uns noch die prophetische Ethik, die sich mit großem Eifer bemüht, dem Volke den Sittenspiegel vorzuhalten. Man hat oft den Eindruck, daß sie ungerecht urteilt. So sagt Jeremia einmal in ungeheurer Übertreibung: *Streift umher auf den Straßen Jerusalems und suchet doch und gebet acht, und suchet auf ihren Plätzen, ob ihr jemand findet, ob einer ist, der Recht tut, der nach Treue strebt, so will ich ihr vergeben* (Jer. 5$_{1}$). Und trotzdem verkünden die Propheten eine Heilseschatologie! Wir müssen uns mit dem Auseinanderklaffen von Unheil und Heil innerhalb der prophetischen Eschatologie abzufinden suchen. Um diesen Tatbestand zu erklären, bleibt allein die Möglichkeit, daß die Propheten die Heilseschatologie ebenso wie die Unheilseschatologie aus den populären Anschauungen übernommen und in dem fragmentarischen Zustand belassen haben, der ihnen in Israel vielleicht seit lange, vielleicht seit immer geeignet hat. Grade bei überlieferten Ideen, die jedermann geläufig sind, kann man oft beobachten, wie wenig selbst kritische Geister sie durchdringen und sie zu einem organisch-lebendigen Ganzen verbinden.

Demgegenüber wird man auf den eigentümlichen Mittelgedanken hinweisen, mit dessen Hülfe sich die Propheten oft bemüht haben, die Kluft zwischen Unheil und Heil zu überbrücken: *Der Rest* oder *die Entronnenen* (Jes. 4$_{2}$. 10$_{20}$. 37$_{31}$) oder *die Übriggebliebenen* (Jes. 4$_{3}$. 10$_{20}$ff. 11$_{11.16}$. 28$_{5}$) ist der Ehrentitel derer, die gewürdigt sind, ins *Buch des Lebens*[1] ein-

1. Die klassischen Parallelen sind jetzt gesammelt bei LUDOVICUS

geschrieben zu werden oder in das Reich einer besseren Zukunft einzugehen. Der Restgedanke gehört von Hause aus zur Unheilseschatologie. Denn von einem Reste oder von Entronnenen redet man naturgemäß nur nach einer furchtbaren Katastrophe, die alles *bis auf einen Rest* vernichtet hat. Und in dieser Bedeutung ist uns der Restgedanke bereits aus den am Anfang dieses Paragraphen zitierten Prophetenworten geläufig. Die zwei, drei Beeren, die bei der Olivenlese, die zehn Mann, die im Kriege, die Beinchen und Ohrläppchen, die von der Löwenbeute übrig bleiben, enthalten den Restgedanken und verwenden ihn, um die Größe des Unheils zu veranschaulichen. Das ist verständlich. Aber innerhalb der Heilseschatologie ist der Rest nur verständlich als ein dogmatischer Terminus technicus. Alle die köstlichen und herrlichen Dinge, die von der Heilszeit ausgesagt werden, sollten ursprünglich einem *Reste* zuteil werden? Das wäre etwa so, wie wenn man in die wildwogenden Wellen des Ozeans zwei oder drei Tropfen Öl gießen wollte! Beide Tatsachen reimen sich nicht mit einander. Ein Rest und eine Heilseschatologie schließen sich eigentlich aus. Man kann sie freilich zusammenbiegen, indem man den Hauptgedanken ergänzt, und so wird es, wie wir vermuten dürfen, auch von den Propheten geschehen sein. Sie werden verkündet haben, daß Einige dem allgemeinen Verderben entrinnen, daß diese Wenigen sich bekehren und daß aus ihnen das neue Volk hervorgeht, über das die Fülle der paradiesischen Güter ausgeschüttet wird. Das Objekt des Heiles sollte nicht der Rest, sondern das neue Volk sein. Ein Beispiel mag statt vieler diese Behauptung illustrieren: *Da mache ich das Hinkende zum Rest und das Versprengte*[1] *zum zahlreichen Volk* (Mch. 4 7). Der *Rest* ist hier ein völlig dogmatischer Ausdruck, der nach dem Parallelismus membrorum gleichbedeutend ist mit dem *zahlreichen Volk.* Er ist aus der Unheilseschatologie herübergenommen in die Heilseschatologie, offenbar in der Absicht, beide zu verbinden. Aber merkwürdig bleibt doch, wie wenig die Propheten diesen vielleicht einmal

---

RUHL: De mortuorum iudicio (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten von DIETERICH und WÜNSCH. Bd. II. Heft 2). Gießen 1903. S. 101 ff.

1. Lies והנדחה wie in V. 6.

lebendigen Vermittlungsgedanken des Restes benutzen, um nun wirklich eine konzinne Verbindung zwischen Unheil und Heil herzustellen! Beides klafft in den uns überlieferten Schriften trotzdem auseinander. Schon das führt darauf, daß die heilseschatologische Idee des Restes keine prophetische Neuerung ist, sondern bereits früher vorhanden war.

Man hat Jesaja als den Schöpfer dieser Idee ausgeben wollen. Sein Sohn hieß Šear-Jašub: *der Rest bekehrt sich* (Jes. 7$_3$). »Nur dann natürlich«, sagt Meinhold (S. 109), »ist für Jahve eine Heilstat möglich, — und daran zeigt sich der hohe Gottesbegriff des Propheten, wenn eine Bekehrung zu ihm stattfindet. Mit der Gewißheit der Bekehrung auch nur eines Teiles ist auch die Gewißheit einer Rettung gegeben. Es fragt sich nun, woran der Prophet bei dem שאר gedacht hat. Man wird annehmen müssen, daß bei Jesaja die Erkenntnis von einer bevorstehenden inneren, durch den wahren Glauben oder Unglauben gewirkten Scheidung zwischen einem *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* und einem *κατὰ σάρκα* nicht von Anfang an vorhanden war. Sie ist ihm erst in heißen Kämpfen geworden«. Gegen diese psychologische Ableitung erheben sich gewichtige Bedenken. Die Benennung des Sohnes und der Grund für diese Benennung wird nicht erzählt. Wenn sie einer Idee Ausdruck geben sollte, die unter Wehen geboren war, so hätte der Prophet sie nicht stillschweigend bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen dürfen. Und nun gar in diesem Falle, wo Jesaja auf die öffentliche Meinung einwirken wollte, konnte kein mystischer Name gewählt werden, den niemand verstand, der nur die Seelenkämpfe des Propheten verkörperte, von denen niemand etwas ahnte, sondern es mußte ein allgemein bekanntes und verbreitetes Schlagwort sein, das kräftig einschlug. Wer es hörte, mußte sofort wissen, worum es sich handle. Da wir in den hinterlassenen Fragmenten keine Spur von den »heißen Kämpfen« finden, da Jesaja sich nur ein einziges Mal über die Bekehrung des Restes äußert (Jes. 10$_{20}$ff.), so bestätigt dies unsere Vermutung, daß er einen damals schon geläufigen Terminus technicus aufgegriffen hat. War er volkstümlich, so lag ihm sicher nicht die Scheidung von einem Israel *κατὰ πνεῦμα* und einem Israel *κατὰ σάρκα* zu Grunde, die überhaupt nicht hebräisch, sondern griechisch ist.

Jesaja kann um so weniger als Schöpfer dieser Idee in Betracht kommen, als sich der *Rest* schon bei Amos als Terminus technicus belegen läßt: *Sucht das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebt, und Jahve, der Gott Zebaoth, mit euch sei, wie ihr behauptet. Haßt das Böse und liebt das Gute und richtet das Recht auf im Gericht, vielleicht wird Jahve, der Gott Zebaoth, dann dem Reste Josephs gnädig sein* (Am. 5 14f.). Der *Rest Josephs* ist ein sehr merkwürdiger Ausdruck. WELLHAUSEN erklärt: »Joseph ist bis auf einen Rest heruntergekommen, durch viele Kalamitäten«. Amos lebte zur Zeit Jerobeams II. Von eben derselben Zeit sagt eben derselbe WELLHAUSEN: »Unter Joas' Sohne, Jerobeam II., erstieg das Reich sogar einen Gipfel äußerer Macht, der an die Zeiten Davids erinnern konnte«. Und doch soll der Prophet von einem durch viele Kalamitäten heruntergekommenen *Reste Josephs* reden! WELLHAUSEN verweist freilich zum Belege auf Am. 4 6ff. 7 2ff., aber wir haben bereits oben (vgl. S. 168 ff.) gezeigt, daß hier eine Plagentheorie einwirkt. Der *Rest Josephs* paßt überhaupt nicht zur Bezeichnung des damaligen Volkes, da Joseph damals kein »Rest«, sondern eine blühende Nation war. Der Ausdruck muß sich vielmehr auf diejenigen beziehen, die aus der eschatologischen Katastrophe gerettet werden[1]. Verständlich ist er aber nur dann, wenn er bereits zur Zeit des Amos eschatologischer Terminus technicus war. Die Idee des Restes ist hier in eigentümlicher Weise verwertet worden, wie sonst nie wieder: Schon gegenwärtig soll Joseph sich bekehren, damit Jahve künftighin bei der hereinbrechenden Katastrophe dem Reste gnädig sei! Gewöhnlich hören wir, daß erst der gerettete Rest sich bekehren wird, ohne etwas über den Grund seiner Rettung zu erfahren.

Die Betonung der Buße dürfen wir vielleicht auf die Rechnung der Propheten setzen, aber der Restgedanke in seiner heilseschatologischen Fassung entstammt bereits dem Volksglauben, oder richtiger um seines dogmatischen Charakters willen den vorkanonischen Prophetenschulen. Von

---

1. Der Rest Josephs kann unmöglich Juda sein, wie MEINHOLD will. Er sucht aus Amos 1 2 (vgl. darüber o. S. 23) zu beweisen, daß Juda der Katastrophe entgehen werde.

alters her mag es solche Schilderungen gegeben haben, wie wir sie jetzt noch in den prophetischen Schriften lesen, wo der Gedanke des Restes zur Veranschaulichung der Größe des Unheils diente: Alle gehen zu Grunde bis auf den Rest. Aber daneben war nun einmal die Heilseschatologie gegeben, nach der keineswegs alle zu Grunde gehen konnten. Um den Widerspruch auszugleichen und eine Vermittlung herzustellen, klammerten sich die (vorkanonischen) Propheten an die Idee des Restes, die nun aus kritischen Bedenken heilseschatologisch umgebogen wurde[1]. Für den israelitischen Patriotismus mochte es dann selbstverständlich sein, daß die wenigen Glücklichen, die der Katastrophe entrinnen sollten, mit den Israeliten identisch seien (vgl. o. S. 150), obwohl der Ausdruck *Rest* nur wenig dazu paßte. Dem gegenüber betonten die (kanonischen) Propheten den ursprünglichen Sinn des Restes und illustrierten ihn vielleicht im Anschluß an ältere Vorbilder. Aber sie haben sich nicht gänzlich lösen können von dem volkstümlichen Glauben und haben der herrschenden Zeitauffassung mitunter den schuldigen Tribut entrichtet. Die ganze Heilseschatologie, die dem inneren Wesen der kanonischen Prophetie von Grund aus widerstreitet, ist ein mehr unfreiwilliges Zugeständnis an die populäre Eschatologie, in deren Vordergrund eben nicht das Unheil, sondern das Heil stand. Die Heilseschatologie war nun einmal in der Überlieferung gegeben, und wenn die Propheten sie auch keineswegs geleugnet haben, so fühlten sie sich dennoch berufen, vor allem die Sturmvögel des Unheils zu sein. Je nach dem Maße, in dem sie vom Volksglauben abhängig waren und das zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen verschieden stark gewesen sein mag, modifizierte sich die Schärfe, mit der sie den Umfang der kommenden Katastrophe bestimmten. Das kaleidoskopartige Schillern ihrer Weissagung (vgl. o. S. 67) erklärt sich zum Teil aus der wechselnden Stellung, die sie dem Volksglauben gegenüber einnahmen. Wir finden die mannigfachsten Nüanzen neben einander: Zwischen dem einen Extrem,

---

1. Ich bitte zu beachten, daß es sich hier um eine Rekonstruktion handelt, die vielleicht auch in anderer Weise versucht werden kann. Erklärt werden soll die Tatsache, daß der Restgedanke sowohl unheils- wie heilseschatologisch ist und schon bei Amos als Terminus technicus erscheint.

nach dem Israel wie in der populär-patriotischen Anschauung dem Unheil entrinnt, und zwischen dem anderen Extrem, nach dem der Tag Jahves nur Finsternis und kein Licht ist, liegt eine Reihe von Schattierungen.

Die Vermittlungsidee des Restes sollte die Brücke schlagen vom Unheil zum Heil; aber sie ist erst verhältnismäßig spät, wenn auch vor Amos, aufgetaucht. Wir können die Umbiegung einer anfänglich ganz anders gerichteten Vorstellung und die Umgestaltung eines anfänglich ganz anders geformten Stoffes noch in den Prophetenschriften einigermaßen deutlich verfolgen. Der Restgedanke konnte von vorneherein nicht das leisten, was er leisten sollte. Die Brücke war viel zu schwach, um die für sie bestimmte Last zu tragen. Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz. Denn wenn dies richtig ist, dann sind in der israelitischen Eschatologie Unheil und Heil von Hause aus nicht mit einander organisch verbunden gewesen, sondern haben lose neben einander gestanden. Erst durch den Restgedanken sind sie unorganisch und mangelhaft mit einander verknüpft worden. Diesen trümmerhaften Charakter hat auch die prophetische Eschatologie bewahrt.

Für die Vorstufe, die der prophetischen Unheilseschatologie vorausging, war ein Weltuntergang durch eine wie immer geartete Katastrophe charakteristisch. Als Vorläuferin der prophetischen Heilseschatologie lernten wir die Vorstellung kennen, daß die Welt aufs neue gebaut und daß vor allem das Paradies wiederkehren solle. Da beide Ideen mythisch sind, so müssen sie beide notwendig alt sein, älter als die Prophetie. Mag nun die zweite Anschauung einen mit der ersten gemeinsamen Ursprung haben oder später, wenn auch schon in alter Zeit, hinzugefügt sein, so mußte man sich jedenfalls in dem Augenblick, wo sie entstand, über ihr Verhältnis zur ersten klar werden. Oder will man es für wahrscheinlich halten, daß es da, wo beide als lebendige Ideen neben einander existieren, keine Vermittlung zwischen ihnen gegeben habe? Der Glaube an eine neue Welt hat doch nur dann einen Sinn, wenn Menschen vorhanden sind, die die Freuden des Paradieses genießen können. Die Götter haben ihr Reich für sich und brauchen kein Neuland. Die Neuschöpfung geschieht allein um der Menschen willen. Sind aber die Menschen durch eine vorausgegangene Katastrophe

vernichtet, so ist die Wiederkehr des Paradieses überflüssig — oder die Menschen müssen auferstehen zu einem neuen Leben. Der Auferstehungsgedanke ist in der späteren apokalyptischen Eschatologie ein richtiges und organisches Bindeglied zwischen Unheil und Heil und in ganz anderer Weise als die Restidee geeignet, beide mit einander zu verknüpfen. Auch wenn man der Ansicht ist, daß alle psychologischen Ableitungen der Auferstehungshoffnung, die man versucht hat, von Grund aus verfehlt sind und daß sie vielmehr in uralten Zeiten entstanden sein muß, so wird man sie dennoch dem älteren Israel nach allem, was wir wissen, absprechen müssen. Eine andere Frage ist die, ob das Volk, von dem Israel die Eschatologie übernommen hat, den Mittelgedanken der Auferstehung kannte. Diese Frage läßt sich heute weder bejahen noch verneinen. Sicher ist nur das eine, daß Israel den ursprünglichen Mittelgedanken, welcher Art er auch immer gewesen sein mag, vergessen hat. Unheil und Heil, zwei stark beschädigte Säulen, sind die allein übriggebliebenen Reste des alten Tempels und zeugen noch von der entschwundenen Pracht.

§ 22. Die Echtheit der Zukunftshoffnungen.

Hermann Guthe: Das Zukunftsbild des Jesaja. Leipzig 1885. Friedrich Giesebrecht: Beiträge zur Jesajakritik. Göttingen 1890. H. Hackmann. Die Zukunftserwartung des Jesaja. Göttingen 1893. Paul Volz: Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias. Göttingen 1897. W. Nowack: Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit (Theol. Abhandlungen für H. J. Holtzmann). Tübingen 1902. T. K. Cheyne: Introduction to the book of Isaiah. 1895 (deutsch von Böhmer 1897).

Man hat versucht, aus den vorexilischen Prophetenschriften einen großen Teil der Stellen auszumerzen, die von der Heilseschatologie handeln, und sie für exilisch oder nachexilisch zu erklären. Von der Inkonsequenz, durch die einige Verse dem Seziermesser der Kritiker glücklich entgangen sind, will ich nicht reden, da man das Versäumte ja nachholen kann. Wohl aber darf man verlangen, daß die Negation ergänzt werde durch die positive Entstehungsgeschichte aller der Tatsachen, die oben § 18—21 aufgezählt sind und die noch hinzukommen. Abgesehen von ein paar Notizen, die durchaus ungenügend sind, hat sich bisher niemand die Mühe gemacht, den vorhandenen

Stoff zu sammeln und seinen historischen Werdegang aufzuzeigen[1].

Um die Entstehungszeit der Heilseschatologie zu bestimmen, geht man gewöhnlich von der Frage aus, ob die heilseschatologischen Partieen von dem Verfasser stammen, in dessen Buche sie überliefert sind, oder ob sie an der Stelle und in dem Sinne stehen, die der Autor ihnen zugedacht haben mag. Diese Frage ist leichter aufgeworfen als beantwortet. Sie kann hier nur gestreift, nicht erschöpfend behandelt werden, da die Komposition der prophetischen Schriften und der Stil der prophetischen Reden bisher noch nicht genügend untersucht sind, obwohl sie dessen dringend bedürfen. Ohne sich auf Kleinigkeiten einzulassen, ist es lohnend, sich mit den großen Gesichtspunkten auseinanderzusetzen, die man gegen die Echtheit vorgebracht hat. Denn teilweise stützt sich die Kritik auf falsche Axiome.

Ein oft angeführter Grund ist der, daß der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden lose sei. Das ist richtig, aber nicht richtig ist es, einen solchen überhaupt zu erwarten. Die schriftstellerische Art der Prophetenbücher erkennt man am besten, wenn man sie vergleicht mit der Art eines Demosthenes oder Cicero. Diese haben lange, logisch durchdachte, kunstreich zusammengefügte Reden komponiert und stilisiert, zu denen auch wir mit Bewunderung emporblicken. Die prophetischen Schriften sind zum größten Teil aus kurzen, zusammenhanglosen Sprüchen zusammengesetzt, da man zwei, drei Sätze, vier, fünf Verse keine »Rede« nennen kann. Sie ähneln am ehesten den Evangelien, die uns Fragmente, abgerissene Worte aus der Lehrtätigkeit Jesu mitteilen, die wenige, freilich goldene Körner aus seinem reichen Schatze uns aufbewahrt haben. Wer hier straffe Gliederung verlangt, wer noch wie einst von einer »Bergpredigt« Jesu spricht, die Matth. c. 5 ff. überliefert sei, legt einen falschen Maßstab an diese Literaturgattung an. Die einzelnen Prophetenbücher sind verschiedenen Charakters. Während Jeremia und Ezechiel mitunter längere Zusammenhänge bieten, die sich über mehrere

1. Hühns Buch ist kaum einmal eine Materialiensammlung zu nennen.

Kapitel erstrecken, so wird man bei Amos, Hosea, Jesaja und wie sie alle heißen, bald hierin bald dorthin geführt. Kaum hat man einige Verse gelesen, so wird man plötzlich, ehe man es sich versieht, in eine völlig andere Situation versetzt. Jedes Wort des Überganges, jede Verbindungslinie fehlt. Ohne Vermittlung werden die disparatesten Dinge lose an einander gegereiht. Ob die Propheten jemals »Reden« in unserm Sinne gehalten haben, ob sie selbst die bruchstückartigen Notizen gesammelt und in irgend ein Gefüge gebracht haben oder ob das durch ihre Schüler geschehen ist, das alles sind Fragen, die hier nicht beantwortet werden können. Jedenfalls müssen die Beobachtungen über Zusammenhangslosigkeit, die man bei den heilseschatologischen, speziell den messianischen Weissagungen gemacht hat, verallgemeinert und auf breiterer Basis von neuem angestellt werden. Es wird sich dann zeigen, wie wenig sie geeignet sind, um über Echtheit und Unechtheit zu entscheiden.

Daneben wird oft die Schwerfälligkeit des Ausdrucks und die Mangelhaftigkeit des Rhythmus und des Parallelismus gerügt. Auch dieser Vorwurf trifft nicht die heilseschatologischen Stellen allein, sondern überhaupt die prophetischen Schriften als Ganzes. Wir dürfen nicht ohne weiteres annehmen, daß die Reden der Propheten wörtlich so gelautet haben, wie sie in unserem Texte stehen. Teils mögen die Verfasser selbst sie überarbeitet und prosaischer gestaltet haben, teils mochten ihnen Andeutungen und Anspielungen genügen, um in ihren Lesern Gehörtes oder längst Bekanntes wachzurufen; denn ihre Bücher waren für die Zeitgenossen, nicht für die Nachwelt bestimmt. Teils aber haben auch spätere Exegeten und Abschreiber den Text gemodelt. Einen Parallelismus zu verunstalten, eine bildliche Redewendung durch eine prosaische zu ersetzen oder zu ergänzen, machte ihrem Gewissen keine Sorge, da sie den Begriff der philologischen Akribie sowenig wie den des literarischen Eigentums kannten. Mehr oder minder frei haben sie alle mit dem überlieferten Text geschaltet, ihn überarbeitet, verbessert, ergänzt, gekürzt, bereichert, erklärt, wie es ihnen bona fide recht erschien. Darum werden wir dem Texte mit grundsätzlichem Mißtrauen gegenüberstehen und mit der Skepsis, daß wir nur selten die Worte, sondern im besten

Falle die Gedanken des ursprünglichen Autors zu erwarten haben[1].

Noch weniger beweisen einzelne Ausdrücke, zumal wenn sie wenigen Versen entnommen sind. Auch hier haben die Schreiber — nicht nur in den heilseschatologischen Partieen, sondern überall — nach eigenem Belieben geändert, eine unmoderne Phrase durch eine moderne verdrängt, ein ihrem Geschmack nicht zusagendes Bild umgedichtet, genau so wie es noch heute mit unsern Gesangbuchliedern geschieht. Die Prophetenschriften waren Erbauungsbücher, die in den Synagogen vorgetragen wurden, die als historische Urkunden nichts galten, sondern die nur wegen ihres ethisch-religiösen Gehalts in Ansehen standen. Darum war der Buchstabe wenig, der Gedanke die Hauptsache. So notwendig und bis zu einem gewissen Grade unentbehrlich sprachliche Untersuchungen sind, so vorsichtig muß man doch in ihrer Verwertung sein. Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß sie für sich allein gar nichts beweisen; sie dürfen höchstens als Bestätigung für ein anderweit gewonnenes Resultat dienen, und auch nur dann, wenn sie in Massen zur Verfügung stehen und wenn genügendes Material zur Vergleichung vorhanden ist.

Überdies ist eine andere Erwägung sehr nützlich. Wir haben auf Schritt und Tritt gesehen, daß die Propheten die heilseschatologischen Ideen nicht selbst erdichtet, sondern vorgefunden haben in einer älteren Tradition, sei es mündlicher sei es vielleicht gar schriftlicher Art. Der Inhalt ist sicher nur bis zu einem gewissen Grade ihr originales Eigentum, wie weit es die Form ist, können wir heute nicht wissen. Wenn wir aber bedenken, wie verhältnismäßig viele mythische Elemente in den wenigen heilseschatologischen Stellen enthalten sind, dann werden wir die Möglichkeit nicht leugnen dürfen, daß sie auch im Ausdruck an ihre Vorläufer sich angelehnt haben können. Das Material, mit dem sie arbeiten, ist längst fest ausgeprägt, die Formeln sind technisch, die Benennungen typisch,

1. Um Mißverständnissen vorzubeugen, betone ich, daß damit weder über den Unwert oder Wert der LXX noch über den der Metrik irgend etwas ausgesagt sein soll. Meine Skepsis ist in textlicher Beziehung sehr stark.

die Ideen undeutlich geworden. Wie soll man denn erwarten, die Phrasen und Redewendungen der jesajanischen Messiasstücke, um deren Originalität es sich vor allem handelt, an späteren Stellen oder in anderen Zusammenhängen wieder anzutreffen, da sie völlig isoliert sind und in einzigartiger Weise von Dingen reden, die nirgendwo sonst berührt werden?[1] Der Heilseschatologie haftet in viel größerem Maße der ursprünglich fremde Charakter an, während die Unheilseschatologie mehr israelitischen Geist atmet und stärker in palästinisches Kolorit getaucht ist.

Der wichtigste Einwand, der gegen die Echtheit der vorexilischen Heilseschatologie erhoben ist, geht dahin, daß Prophetie und Heilseschatologie sich durchaus ihrem innersten Wesen nach ausschließen. Dieser Einwand ist nur bis zu einem gewissen Grade berechtigt. Die den Propheten von Gott verliehene Aufgabe war, vor allem das drohende Ende Israels zu weissagen, das unerbittliche Verhängnis im Voraus zu prophezeien und das Volk darauf vorzubereiten. Kurz, die ältere Prophetie hat hauptsächlich die Unheilseschatologie zu ihrem Gegenstande. Wenn sie nun ihrer Bußpredigt die Spitze abbrach, indem sie dennoch einen günstigen Ausgang erwartete, so war das vielleicht ein pädagogischer Fehler, eine politische Utopie und vor allem ein Widerspruch in sich. Denn »eine bedingt ausgesprochene Weissagung ist gar keine Weissagung, sondern hölzernes Eisen« (SMEND[2] S. 191). Allein ob logisch, pädagogisch und politisch falsch, um die Tatsachen kommen wir damit nicht herum. Es steht unumstößlich fest, daß Jesaja dem sich bekehrenden Rest *(Šear-jašub)* die Segenszeit verheißen hat. Der Restgedanke ist ein aus der volkstümlichen Heilseschatologie aufgenommener Fremdkörper in die ältere Prophetie, deren Kern die Unheilseschatologie ist. Seine Rezeption ist wohl begreiflich. Die Propheten überragten als gewaltige Männer, von Jahves Geist erleuchtet und getrieben, alles Volk um eines Hauptes Länge, aber sie waren auch Patrioten, die ein inniges Mitgefühl hatten mit dem Geschick ihrer Nation. Da ist es nur zu verständlich, daß sie, wenn nicht immer so doch bisweilen, ihre Hoffnung und ihren

1. Wir werden darauf unten zurückkommen.

Glauben auf den Rest setzten, der nach der populären Erwartung übrig bleiben sollte. War dies eine praktische Zugeständnis an die Heilseschatologie gemacht, so ist nicht einzusehen, wo prinzipiell die Grenze gezogen werden sollte. Mit der Restidee ist die starre Unheilseschatologie durchbrochen. Jetzt ist eine Bresche geschlagen, durch die die ganze oder wenigstens ein großer Teil der Heilseschatologie den Einzug halten konnte. Ob etwas mehr, ob etwas weniger Heilseschatologie, das war dem Geschmack des Einzelnen überlassen. Überdies muß man bedenken, daß der Stoff in der Tradition nun einmal gegeben war und deshalb auch weiter fortgepflanzt wurde, ohne daß man sich viel um die innere Einheit kümmerte.

Es widerstrebt mir, alle die Gründe zu wiederholen, die man mit großem Scharfsinn und tiefem Verständnis der Prophetie zusammengetragen hat, um zu erweisen, daß Prophetie und Heilseschatologie nicht organisch zusammenstimmen. Die Gründe sind im Wesentlichen durchaus richtig, soweit man nicht den Messias, der seinen Platz nur in einem Teil der Heilseschatologie hat, fälschlich in die ganze Eschatologie hinübergezogen hat. Wohl aber sind die Folgerungen, die man aus dieser Erkenntnis abgeleitet hat, als unzutreffend abzulehnen. Man hätte die heilseschatologischen Weissagungen, statt sie für nachprophetisch zu erklären, vielmehr für vorprophetisch ausgeben sollen. So werden alle beanstandeten Dinge verständlich. Damit soll nicht behauptet werden, daß jede einzelne heilseschatologische Stelle ohne weiteres »echt« sei. Aber als einzig berechtigtes Kriterium, um die »Echtheit« zu leugnen, sind nur die vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse anzusehen. Solange diese nicht gegen die Urheberschaft dessen sprechen, in dessen Buche die Heilseschatologie überliefert ist, solange wird man die »Echtheit« aufrecht erhalten dürfen.

Ein abschließendes Urteil wird erst möglich sein, wenn wir über die literarische Komposition der Prophetenbücher und über die Grundsätze, nach denen man die Sprüche geordnet hat, ins Reine gekommen sind. Wie zahlreiche Fälle zeigen (vgl. S. 178 ff.), ist es offenbar die Absicht der Sammler gewesen, einer unheilseschatologischen Weissagung als Gegenstück eine heilseschatologische anzureihen. Dies Prinzip bedarf jedenfalls der Erklärung, mag man es den Autoren selbst oder späteren Editoren zu-

schreiben. Vielleicht spielte der Aberglaube eine Rolle, der die Drohung nicht liebt ohne die Verheißung, vielleicht ist es der Überrest eines alten eschatologischen Stiles, wonach der Sänger zunächst ein Lied vortrug, das die Fluchzeit behandelte, und in unmittelbarem Anschluß daran ein anderes, das die Segenszeit verherrlichte. Wir können uns jedenfalls die Macht des Stiles nicht groß genug vorstellen.

Nachdem ich so die Haupteinwände der Gegner in Kürze als nicht zutreffend erwiesen zu haben glaube, will ich noch einmal meine eigene Position zusammenfassend darstellen, die von dem verwickelten literarischen Problem völlig unabhängig ist.

Der Ursprung der israelitischen Heilseschatologie liegt für uns im Dunkeln und kann auf keine Weise psychologisch rekonstruiert werden. Man sagt gewöhnlich, die äußere Veranlassung sei die gewesen, daß »Wirklichkeit und Ideal sich nicht deckten. Denn sobald die Zufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen schwand, erwachte die Sehnsucht nach einem vollendeten Heile« (Hühn I S. 4). Mit demselben Recht oder Unrecht könnte man das Gegenteil behaupten: Die Zukunftserwartung sei aus dem jugendlichen, kraftstrotzenden Selbstgefühl eines siegreichen, vorwärtsstrebenden Volkes geboren, das durch einen König der Endzeit unter den Auspizien eines gnädigen Gottes seine weitschauenden Ziele zu verwirklichen hoffe, wie der Jüngling den Traum des Mannes träumt, der in der Reife der Jahre mühelos die Früchte seiner Arbeit erntet. Dieser Alexanderwunsch eines sich stark fühlenden Volkes, das Sichrecken nach dem, was vorne ist, und die Antezipation der Zukunft ist zunächst und vor allem ein Zeichen innerer Kraft und energischer Lebensäußerung, mag auch etwas Unzufriedenheit mit der Gegenwart sich hineinmischen. Aber ob so oder so, alle diese und ähnliche psychologischen Ableitungen leisten nicht das, was sie leisten sollen. Wohl kann der Mensch, der es liebt, die Vergangenheit im rosigsten Lichte zu malen, auch in Zukunft machtvolle Könige, herrliche Tage, fruchtbare Zeiten und ungestörten Frieden im Lande ersehnen; aber daß grade das Paradies wiederkehren solle, ist kein am Wege liegender Gedanke. Es handelt sich nicht nur um eine Projizierung alles dessen, was in der Gegenwart als gut und

schön gilt, in eine noch bessere und schönere Zukunft, sondern auch um mythische Züge.

Diese mythischen Züge, die insgesamt mit der Anschauung vom Götterlande zusammenhängen, sind ihrem Wesen nach uralt und können nicht von den Propheten erdichtet, sondern müssen einer älteren Volkstradition entnommen sein. Nun könnte man die mythischen Bestandteile der Heilseschatologie, die zwar an sich alt sein müssen, dennoch für eine späte, vielleicht nachexilische Anleihe Israels bei einem fremden Volke halten. Allein dagegen ist einzuwenden, daß sie von den mythischen Überbleibseln der Unheilseschatologie vollkommen unabtrennbar sind. Die israelitische Religionsgeschichte wäre ein unlösbares Rätsel, wenn Unheils- und Heilseschatologie, die denselben teilweise mythischen teilweise fragmentarischen Charakter tragen und die zu einander gehören und sich gegenseitig entsprechen wie die zwei Schalen einer Muschel, zu verschiedenen Zeiten von auswärts her eingewandert wären. Mit welcher Wahrscheinlichkeit dürfte man vermuten, daß die Israeliten vor dem Exil alles dasjenige, was mit dem Unheil, nach dem Exil hingegen, fein säuberlich davon getrennt, alles dasjenige entlehnt hätten, was mit dem Heile zusammenhängt?

Denn beide, Unheils- wie Heilseschatologie, sind in Israel nicht autochthon. Das würde ich nicht ohne weiteres aus dem mythologischen Charakter schließen, da ich keinen Grund einsehe, warum man den Israeliten das mythische Denken absprechen sollte. Wohl aber bestimmen mich dazu folgende Erwägungen: Erstens ist für die Unheilseschatologie, wie wir gesehen haben (vgl. o. S. 160), fremder Ursprung wahrscheinlich. Was ihr recht ist, muß der Heilseschatologie billig sein. Zweitens wären die treibenden Kräfte, die zur Entstehung der Heilseschatologie geführt haben, wohl noch durchsichtig und erkennbar, falls sie in Israel je wirksam gewesen wären. Drittens haben wir bei vielen einzelnen Ideen die ausländische Herkunft bewiesen, und wie vieles Einzelne, so wird auch das Ganze aus der Fremde von irgendwoher stammen. Als Hauptgrund führen wir viertens den fragmentarischen Charakter der älteren Heilseschatologie ins Feld.

Es handelt sich bei den älteren Propheten, wie gezeigt

wurde, nicht um ein vollkommenes Gemälde, das von einem großen Meister geschaffen sein könnte, sondern um lauter einzelne Züge. Erst nach mühsamer archäologischer Untersuchung konnten die Bruchstücke identifiziert und ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit behauptet werden. Denn der mythische Hintergrund, der dem geübten Auge noch sichtbar ist, ist doch so stark verwischt und verblaßt, daß er dem flüchtigen Beschauer nicht auffällt. Verständliches wechselt mit halbwegs oder völlig Unverständlichem, zeitgeschichtlich Bedingtes und Mythisches gehen durch einander. Niemals wird in der älteren Zeit einfach und klar gesagt: Das Paradies kehrt wieder, eine neue Welt hebt an, sondern wir sind gezwungen, aus Einzelheiten, die aus der übrigen Umgebung herausfallen und in einem seltsamen Kontrast zu ihr stehen, jene Idee rückwärts zu erschließen. Die Eschatologie des Heiles ist allerdings nicht ganz so stark zertrümmert wie die des Unheils, immerhin ist das ursprüngliche Gebäude nicht mehr erhalten.

Der bruchstückartige Charakter, der sowohl der Unheils- (vgl. o. S. 147) wie der Heilseschatologie eignet, zeigt sich ferner in der Zusammenhangslosigkeit und dem Auseinanderklaffen beider Teile. Die Verbindungslinien herüber und hinüber sind verloren gegangen. Auf der einen Seite wird die Vernichtung der ganzen Menschheit oder Israels betont, auf der andern Seite wird ein neues Paradies für die Menschheit geschaffen, ohne daß man erfährt, woher diese Menschheit stammt. Der Restgedanke ist nur ein kümmerlicher Ersatz für das fehlende Glied und stellt keine organische, sondern eine disharmonische Vereinigung zwischen Weltuntergang und Welterneuerung her (vgl. § 21).

Dieser fragmentarische Charakter muß schon in der volkstümlichen Eschatologie vorhanden gewesen sein. Hätte ein großer, festgefügter Bau je in Israel existiert, so wäre er schwerlich so brüchig geworden, wie es jetzt in den älteren Prophetenschriften der Fall ist. Diese Bruchstücke sind doch nur verständlich als der Überrest eines wirklich einmal vorhandenen Baues, den wir zwar nicht nachweisen können, wohl aber postulieren müssen. Es bleibt darum nichts anderes übrig, als die Eschatologie für außerisraelitischen Ursprungs zu halten. Das ist um so wahrscheinlicher, als uns in den späteren Apokalypsen

tatsächlich ein großer und imposanter Bau entgegentritt. Was wir aus den Schilderungen der Propheten nur erschlossen haben als die unausgesprochen zu Grunde liegende Idee, das wird hier klar ausgesprochen und im Zusammenhang dargestellt: Die Welt wird durch Feuer vernichtet, Himmel und Erde werden neu, und das Paradies kehrt wieder in seiner ganzen Schönheit. Zwischen beiden Tatsachen liegt die Auferstehung und verknüpft sie zu einem harmonischen Ganzen. Ist es wahrscheinlich, daß dieser Bau aus den Bruchstücken entstanden sei, die wir aus dem Alten Testamente kennen lernen? Von den Fugen und Rissen, mit denen die Fragmente vermauert sein müßten, bemerkt man auch nicht das Geringste; im Gegenteil, es ist sachlich — nicht literarisch! — eine einheitliche Schöpfung aus einem Guß. Erst die Ruine, dann das stattliche Schloß, welch seltsames Rätsel! Dies Rätsel löst sich nur in dem Falle, wo man eine zweimalige Einwanderung desselben Stoffes annimmt. Zum ersten Male strömte das Material in alter, vorprophetischer Zeit ein. Die letzten Spuren können wir in unseren prophetischen Schriften verfolgen. Die zweite Überschwemmung Palästinas mit eschatologischen Ideen geschah erst sehr viel später, als der Synkretismus, die Verschmelzung der Religionen des Orients, begann.[1]

Die Kritiker haben also Recht, wenn sie auf die lose Verbindung zwischen Unheil und Heil in der älteren Prophetie hinweisen. Man darf kaum einmal so viel sagen, daß die Propheten erst die lange Nacht des Unheils und dann den hellen Tag des Heils verkündet hätten. Selbst diese chronologische Ordnung der beiden Teile, so wahrscheinlich sie ist,

---

1. Diese historische Gesamtauffassung ist zuerst von GUNKEL (Forschungen I S. 23) vertreten. — Wenn man die ältere Eschatologie, wie es wahrscheinlich ist, aus Babylonien herleiten darf, so wird man sie vielleicht aus astronomischen Theorien erklären müssen. GUNKEL verweist auf die Präzession der Sonne (Genesis² S. 234). Neuerdings behauptet EDUARD MEYER für die Eschatologie ägyptischen Ursprung. Wertvoller ist mir das Zugeständnis: »Daß das Schema ⟨der prophetischen Verkündigung⟩ einschließlich der messianischen Zukunft nicht etwa von Amos oder Jesaja geschaffen, sondern überkommenes Gut ist, bedarf keines Beweises«. (Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Classe vom 22. Juni 1905. Bd. XXXI S. 651 f.)

läßt sich nicht klar beweisen, sondern nur erschließen und an einigen Stellen voraussetzen. Aber die Kritiker haben Unrecht, wenn sie deshalb die Zukunftshoffnungen ganz oder teilweise streichen wollen. Der mythische Untergrund, auf dem die Heilseschatologie beruht, ist ein unumstößlicher Beweis für ihr hohes Alter. Der Glaube an die Wiederkehr des Paradieses, der allein die Heilseschatologie begreiflich macht, kann nicht im Licht der Geschichte, geschweige denn in dem oder nach dem Exil entstanden sein. Wenn eine Eschatologie erst einmal vorhanden war, konnten sich neue Ideen, seien es heimische, seien es auswärtige, leicht ankrystallisieren. Es soll darum nicht geleugnet werden, daß einzelne Fragmente zu allen Zeiten, namentlich seit dem Exil, hinzugekommen sind. Aber der Grundstock existierte schon früher und muß als vorprophetisch gelten.

Auf diese älteste oder mythische Stufe der Heilseschatologie, die in der vorexilischen Prophetie nur noch als Untergrund mehr oder weniger deutlich erkennbar ist, folgte, wie in der Unheilseschatologie, eine zweite oder volkstümliche Stufe. Sie wird auch in der Heilseschatologie vornehmlich charakterisiert durch die palästinische Färbung des aus der Fremde überlieferten Stoffes. Israel hat die Ideen, die es vom Ausland bezog, umgestaltet und teilweise in seinem Geiste umgeprägt. Dadurch ist der ursprünglich recht reiche mythische Gehalt verringert worden. Die Hoffnungen, die das Herz des Volkes erfreuten, sind nur noch flüchtig in das leuchtende Gold des Mythus hineingetaucht und mit ihm wie mit einem leichten Überzug bedeckt. Vor allem ist aber der ursprünglich weltweite Horizont verengert und auf Palästina beschränkt worden. Was anfänglich von der neuen Welt mit ihrem neuen Paradiese galt, das ist jetzt allein für das Palästina der Endzeit in Anspruch genommen. Dort im Lande Israels spielen dann die Kinder mit Kreuzottern und Löwen, dort triefen die Berge von Milch und Honig, dort werden die Schwerter zu Winzermessern umgeschmiedet, dort feiert man das göttliche Freudenmahl der neuen Zeit, dort liegt die Residenz auf dem Gottesberg im Norden, dort fließt der Strom, dessen Arme die Gottesstadt erfreuen, dort verschwinden Krankheit, Tränen und Tod, dorthin eilt nun alle Welt, um mit

Israel des höchsten Glückes teilhaftig zu werden und mit ihm seinen Gott Jahve zu preisen.

Mochten auch die religiösen Farben in diesem Bilde nicht ganz fehlen, so werden sie doch nur als Hintergrund gedient haben, von dem sich Israels Herrlichkeit desto schärfer und klarer abhob. So erquickte und erfreute sich der israelitische Patriot an diesem Gemälde der Endzeit, und sehnsüchtig schaute er in die Zukunft, wo alle diese köstlichen Dinge sich erfüllen würden. Ging es den Israeliten gut, so mochte die Aussicht auf ein solches Ende gerechten Stolz oder wohl gar nationale Eitelkeit hervorrufen. Aber in noch höherem Grade wird die Heilseschatologie sie getröstet haben, wenn äußere Gefahren und innere Not sie bedrängten. Dann hängte sich das Herz des Frommen an die Zukunft, und dieser Glaube trug ihn hinweg über die Qual der Gegenwart. Die Heilseschatologie war die Lösung all der bangen Rätsel, die ihn ängstigten, und ersetzte ihm die Hoffnung auf ein Jenseits. Gar manche Lieder haben die Sänger im Voraus gedichtet, die dann gesungen werden sollen, wenn die Zeit erfüllt ist. Der Psalter, der freilich im großen und ganzen nachprophetisch ist, spiegelt dennoch die Stimmungen wieder, mit denen man im Volke der großen heilbringenden *Wendung* entgegensah[1].

Die dritte oder prophetische Stufe der Heilseschatologie wird weniger gekennzeichnet durch eine Wandlung des Stoffes als vielmehr durch die andersartige Beleuchtung, in die der überlieferte Stoff von jetzt an gerückt wird. Die Endhoffnungen, die der Tradition entlehnt sind, dienen fortan dazu, um der Sehnsucht nach dem religiös-sittlichen Ideal der Propheten Ausdruck zu verleihen. Die herrliche Zeit, die mit dem Tage Jahves anbricht, schafft die Erfüllung der prophetischen Forderungen: Dann wird man sich nicht mehr auf Schwerter, Rosse und Kriegswagen verlassen, weil ein großes Friedensreich die Nationen umspannt und weil sogar in die Tierwelt und in die Natur der ewige Friede seinen Einzug hält. Dann wird man auf Jahve allein vertrauen, der seine Residenz inmitten seines Volkes aufschlägt und der ihr ein besserer Hüter sein wird als alle waffenstarrenden Heere. Dann wird man nur

1. Vgl. den Artikel GUNKELS: Die Endhoffnung des Psalmisten, in der Christlichen Welt. 1903. No. 48. Sp. 1130ff.

den einen Gott verehren in vollkommener Gerechtigkeit und Treue und wird die silbernen und goldenen Götzen den Ratten und Fledermäusen überlassen. Die möglichst enge Verknüpfung der Heilseschatologie mit der Religion und der Sittlichkeit dürfen wir als die hauptsächlichste prophetische Neuerung ansehen, die später nach dem Exil teilweise wieder verloren gegangen ist.

B. Der Messias.

§ 23. Der Hofstil.

Weinel: משח und seine Derivate (ZATW Bd. 18). Gießen 1898. Wellhausen: Zwei Rechtsriten bei den Hebräern (Archiv f. Rel.-Wiss. Bd. 7). Leipzig 1904. Adolf Erman: Die ägyptische Religion. Berlin 1905. Morris Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens. Bd. I. Gießen 1902.

Ein heutzutage dem Könige eingereichtes Aktenstück trägt einen festen, ausgeprägten Stil, zu dem gewisse Anreden, Unterschriften und Formeln gehören, die zum Teil unserm modernen Empfinden widersprechen, die wir aber doch ruhig gebrauchen, weil sie aus der alten Zeit stammen und durch Jahrhunderte lange Gewohnheit geheiligt sind. Das wird so bleiben und ist immer so gewesen, solange Sitte und Brauch existiert haben. Genau ebenso haben die vom Könige selbst ausgefertigten Erlasse einen ganz charakteristischen Typus, dessen Eigenart möglichst wenig, am liebsten gar nicht Änderungen unterworfen wird. Das konservative Element, das jedem Stile innewohnt, macht sich aus naheliegenden Gründen beim Hofstil, der die beiden genannten Arten zusammenfaßt, am meisten geltend. Leider besitzen wir im Alten Testament kein einheimisch-israelitisches Dokument, etwa den Brief eines Untertanen an seinen Herrn, durch den uns der Hofstil anschaulich vor Augen geführt würde. Wir sind darum auf indirekte Schlüsse aus gelegentlichen, zufällig überlieferten Notizen angewiesen. Gute Führerdienste können uns die babylonischen Urkunden leisten, ohne daß wir darum die israelitischen Parallelen ohne weiteres für babylonischen Ursprungs zu halten brauchen.

Das Vorhandensein dieses Stiles ist im letzten Grunde selbstverständlich. Bei der Thronbesteigung, bei der Rückkehr

vom Kriegsschauplatz, bei der Vermählung, bei der Geburt eines Thronfolgers, bei diplomatischen Empfängen und sonst bei prunkvollen Festen des Königs muß der Hofsänger die Leier stets auf einen bestimmten Ton stimmen und alte, regelmäßig sich wiederholende Gedanken nicht nur über den König selbst, sondern auch über den Glanz seiner Herrschaft, den Reichtum seines Landes und das Gelingen seiner Unternehmungen vortragen. Nur die Form, in die er seine Worte kleiden will, ist ihm überlassen. Je nachdem sich bedeutende Zeitereignisse abgespielt haben oder nicht, je nachdem wird der charakteristische Typus dieser Hoflieder stärker oder schwächer gewandelt. Dieser Einschlag aus der Gegenwart ist inhaltlich meist leicht zu erkennen, er allein verleiht zusammen mit der Eigenart des Dichters den Liedern lebendigen Reiz. Zieht man das Individuelle und die Zeitfärbung ab, so bleibt noch ein großer Rest, der für alle Hoflieder typisch ist und der uns hier allein interessiert.

Die Berufung des Königs Merodochbaladan II. wird auf dem Berliner Grenzstein so geschildert: *Marduk faßte zum Lande Akkad (= Babylonien), von dem er im Grimm sich abgewandt hatte, Zuneigung, hielt Umschau unter allen Leuten, musterte die Menschheit; unter allen Menschen, sämtlichen Wohnsitzen traf er in festem Beschlusse Auswahl; Merodachbaladan, den König von Babylon, ... sah er freudig an ... und verkündete durch seinen Ausspruch: Dies sei der Hirte, der die Versprengten zusammenbringt*[1]. Ähnlich heißt es in der Cylinderinschrift von Cyrus: *Marduk faßte Erbarmen. In allen Ländern insgesamt hielt er Umschau, musterte sie und suchte einen gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner Hand: Kuraš, König von Anšan, berief er mit Namen; zur Herrschaft über die Gesamtheit des Alls tat er kund seinen Namen*[2]. Zum Teil mit denselben Ausdrücken sagt der in Babylonien lebende[3] Deuterojesaja von Cyrus, daß Jahve ihn *bei der Hand gefaßt* und *seinen Namen gerufen* habe (Jes. 45 1. 4). Ob hier ein, wenn auch nur indirekter, Anschluß an den baby-

1. Keilinschr. Bibl. III 1 S. 185 ff. Zimmern KAT³ S. 382.

2. Keilinschr. Bibl. III 2 S. 121 ff. Zimmern KAT³ S. 381.

3. Vgl. das, was oben (S. 223) über die Idee der Götterstraße ausgeführt wurde.

lonischen Hofstil vorliegt[1], läßt sich nicht sicher entscheiden, da wir den israelitischen Hofstil nicht genügend kennen[2]. Jedenfalls müssen beide, wie aus den zahlreichen Parallelen im folgenden erhellt, einander sehr ähnlich gewesen sein. Sie stimmen übrigens auch mit dem ägyptischen Hofstil im großen und ganzen überein.

Ebenso wie in den bereits zitierten Texten, »so heißt es nicht nur zahllose Male in den babylonischen und assyrischen Königsinschriften seit der ältesten Zeit bis in die jüngste Zeit, daß der und der König von den Göttern zur Herrschaft über das Land berufen, von ihnen ausersehen worden sei, z. T. auch mit dem Zusatz, daß schon in seiner Kindheit, im Mutterleibe, der König durch die Götter zur Regierung bestimmt worden sei, sondern es wird wiederholt auch gesagt, daß schon vor alters, vor fernen Tagen, solche göttliche Bestimmung des Königs zur Herrschaft erfolgt sei«[3]. Auch die israelitischen Könige fühlten sich als die *Erkorenen Jahves*. David sagt zur Michal, *Jahve habe ihn vor ihrem Vater und vor dessen ganzem Hause erwählt, um ihn zum Fürsten über Israel, das Volk Jahves, zu bestellen* (II Sam. 6 21 vgl. I Reg. 8 16), und I Sam. 16 schildert, wie Samuel auf Anstiften Jahves den jüngsten der Söhne Isais, der des Vaters Schafe hütet, erkiest und salbt. Es fehlt hier zwar der weltweite Horizont des Babyloniers, der die Gottheit nicht bloß ein Volk, sondern alle Völker mustern läßt, um seine Auswahl zu treffen, aber das ist durch die Situation notwendig gegeben. Wer aber wollte behaupten, daß auch solche Worte, die von der ganzen Welt reden, in Israel ausgeschlossen seien?

Das ersehen wir aus Dichtungen wie Ps. 2. 72. 110. Höfische Schmeichelei wünscht hier dem regierenden[4] Könige Israels die *Weltherrschaft*: Er soll die Völker zermalmen mit eisernem Stabe, soll herrschen von Meer zu Meer und sitzen zur Rechten Jahves, bis daß dieser lege die Feinde zum Schemel seiner

---

1. So Kittel: Cyrus und Deuterojesaja ZATW Bd. 18. S. 160.

2. So Gunkel nach schriftlicher Mitteilung. Doch vgl. § 28.

3. Zimmern KAT³ S. 403.

4. So mit Recht Gunkel in seinen »Ausgewählten Psalmen«. Aber mit Unrecht nimmt er eine Übertragung der eschatologischen Messiashoffnungen auf den regierenden König an. Der Messias hat hier nichts zu suchen. Es war eben Hofstil, so vom Regenten zu sprechen.

Füße. Man würde Israel einen seltsamen Größenwahn zusprechen, wollte man ihm selbst in den kühnsten Träumen die genuine Erwartung eines weltumspannenden Königreiches zutrauen. Sie kann bei ihm so wenig entstanden sein, wie es heutzutage bei einem modernen Dichter undenkbar ist, daß er etwa dem Fürsten von Montenegro die europäische Kaiserkrone spontan verheißen sollte! Der Ursprung des Glaubens an ein Weltreich ist psychologisch nur verständlich bei einem Volke, das mit gutem Recht den Anspruch auf die Weltherrschaft erheben darf. Die »Welt« ist nach damaliger Anschauung natürlich viel kleiner als heute, aber Israel hatte kaum einmal einen Begriff von dieser kleinen Welt. Es fehlte ihm der lebendige Eindruck, und darum kann die Rolle, die die Welt in seiner Religion tatsächlich spielt, nicht von ihm selbst gedichtet sein. Etwas ganz anderes ist es, wenn etwas zum Stil geworden ist. Dann kann es weiter wandern und sich auch da lokalisieren, wo es, streng genommen, absurd oder lächerlich ist. Das Hofzeremoniell Ludwigs XIV., das in Frankreich vielleicht seinen guten Sinn hatte, ward, weil der König nun einmal tonangebend war, nachgeahmt an all den kleinen Fürstenhöfen Europas und sank damit zur Karrikatur herab.

So muß notwendig auch der israelitische Hofstil aus der Fremde stammen. Man kann sich das sehr gut an Ps. 2 klar machen. Die hier vorausgesetzte Situation paßt nur schlecht zu einem israelitischen Könige. Denn er hat keine Fürsten und Völker unter sich, die sich wider ihn empören könnten. Das Bild wird sofort anschaulich und lebendig, wenn man einmal annimmt, der Psalm sei in einem Weltreich entstanden. Wie oft hat es die Geschichte gelehrt, daß der Thronwechsel in einem gewaltigen Weltreich von den unterworfenen Völkern und Königen benutzt wird, um das Joch der Fremdherrschaft von sich abzuschütteln! Unter diesem Gesichtspunkte muß man den Psalm lesen: Der mächtige König, der auch die fremden Untertanen im Zaum hielt, ist gestorben. Das ist das Zeichen zum Abfall, und schon laufen die Fäden der Verschwörung durch das ganze, unermeßliche Reich. Diese Situation benutzt der Sänger, um den neuen König bei seiner Thronbesteigung zu verherrlichen. Er schildert die gefährliche politische Lage, gibt aber zugleich seinem Herrscher den Trost,

daß sein Gott im Himmel für ihn ist. Wer vermag wider ihn zu sein? Und dann legt er ihm die Worte in den Mund und läßt ihn selbst reden: *Ich aber bin als sein (Gottes) König bestellt*[1] . . . . *Er sprach zu mir: »Du bist mein Sohn, ich selbst habe dich heute gezeugt! Bitte von mir, so geb ich dir Völker zum Erbe, zum Besitz die Enden der Welt! Du darfst sie mit eisernem Stabe zermalmen, wie Töpfergeschirr sie zertrümmern«*. Zum Schluß wendet sich der Dichter an die unterworfenen Könige: *Nun aber, ihr Könige, seid klug; laßt euch warnen, ihr Richter der Erde.*

Von besonderem Interesse ist, daß hier die babylonische Adoptionsformel (Hammurabi § 192) vorliegt[2]. An dem Tage, wo der König den Thron besteigt, wird er von der Gottheit an Sohnes statt angenommen mit den Worten: *Du bist mein Sohn; ich selbst habe dich heute gezeugt.* Ebenso beachtenswert ist der Ausdruck in Ps. 72 8, dessen Verständnis ich EICHHORN verdanke: *Er herrsche von Meer zu Meer und vom Euphrat bis zu den Enden der Welt.* Die zweite Hälfte dieser technischen Redensart (sie kehrt auch Zach. 9 10 wieder) muß in Babylonien geprägt sein, obwohl sie einstweilen aus babylonischen Quellen noch nicht belegt werden kann. Denn die Größe eines Reiches wird allewege bezeichnet, indem man entweder die beiden äußersten Grenzen nennt *(von einem Weltmeer bis zum andern)*, oder indem man vom Zentrum[3] zur Peripherie geht *(vom Euphrat bis zu den Enden der Welt)*. So sind einige Phrasen aus Babylonien nach Israel gewandert, dort einheimisch geworden und in israelitischem Sinne umgedeutet. Da sie ihren Sitz im Hofstil haben, so dürfen wir diesen, wenigstens zum Teil, für babylonischen Ursprungs halten.

Nicht immer sind wir in der günstigen Lage, Zusammenhänge zwischen dem Hofstil Israels und dem der beiden Weltreiche, Babylonien oder Ägypten, nachzuweisen. Wir müssen uns im übrigen begnügen, sie zu vermuten und uns auf eine Sammlung des Materials beschränken. Besonders beliebt war, nicht nur in Israel, das Prädikat der *Ewigkeit*, das in verschwenderischer Fülle über den König ausgeschüttet wird. So

1. So ist mit den LXX zu verstehen. 2. So zuerst GUNKEL.

3. Als Ende der Welt kann der Euphrat für die Israeliten nicht in Betracht kommen.

heißt es in dem Gruße: *Der König lebe ewiglich* (I Reg. 1_{31}. Neh. 2_{3}. Dan. 2_{4}. 3_{9}), so heißt es auch im Liede: Ihm möge Jahve *ewige* Lebensdauer verleihen (Ps. 21_{5}. 61_{7}). Sein Haus soll *für ewig* Bestand haben, sein Thron feststehen *in Ewigkeit* (II Sam. 7_{16}. I Reg. 2_{45}. 9_{5}. Ps. 18_{51}. 45_{7}. 72_{17}). Aber auch abgesehen von den Segenswünschen für die Zukunft wird, was unserm Empfinden nicht so verständlich ist, das Haus Davids in die *Urzeit* zurückdatiert: *An jenem Tage will ich die verfallene Hütte Davids wieder aufrichten und ihre Risse vermauern und die Trümmer wieder aufbauen, und ich will sie machen wie in den Tagen der Urzeit* (Am. 9_{11}). כימי עולם ist, wörtlich aufgefaßt, in dem oder nach dem Exil ebenso unbegreiflich wie zur Zeit des Amos. Es wird begreiflich nur durch den Hofstil, dem solche Übertreibungen geläufig sind, der es liebt, die Dynastie als uralt hinzustellen, mag sie nun im Licht der Geschichte oder gar erst vor kurzem zur Herrschaft gekommen sein. Ferner gehören hierher die üblichen Segenswünsche: Es möge dem Könige nie an Nachfolgern und an zahlreichem Nachwuchse fehlen (II Sam. 7_{12}. I Reg. 9_{5}. Jer. 33_{20}ff. Ps. 89_{30}); mit seinem Namen sollen sich segnen alle Geschlechter auf Erden, und alle Völker sollen ihn glücklich preisen (Ps. 72_{17}); überhaupt alle die Lobeshymnen des Regenten, wie auch immer sie lauten mögen.

Daß dieser Hofstil sich nur in Israel und nirgendwo sonst gebildet haben könnte, läßt sich nicht nachweisen. Im Gegenteil deuten einige seiner Elemente (die Idee der Weltherrschaft, die Vorstellung von der Adoption des Königs durch die Gottheit, die Redensart Ps. 72_{8}) auf ausländischen, vornehmlich babylonischen Ursprung hin. Fragen wir, wann er eingewandert sei, so ist als Terminus a quo die Entstehung des israelitischen Königtums gegeben. Genauer werden wir an die Zeit Salomos denken dürfen, der zuerst in größerem Umfange einen regen Verkehr mit den Nachbarkönigen unterhielt und unter dem das israelitische Hofzeremoniell geprägt wurde. Eine direkte Abhängigkeit vom babylonischen Hofstil ist wenig wahrscheinlich; eher mag dieser auf indirektem Wege durch phönikische Vermittlung seinen Einfluß ausgeübt haben, da ja König Hiram von Tyrus ein Freund Salomos war. Unter solchen Umständen wäre es falsch, wollten wir in Israel nach psychologischen Mo-

tiven suchen, aus denen der Hofstil zu erklären sei. Da er aus der Fremde übernommen ist, so darf man nur sagen: Der Hofstil spielte eine Rolle allein deshalb, weil er nun einmal vorhanden war und zu dem notwendigen Zeremoniell jedes orientalischen Königtums gehörte. Höchstens darf man auf die devote Überschwänglichkeit aufmerksam machen, die diesen Stilz um Teil geschaffen und sich auch in Israel geäußert hat (GUNKEL). Aus den technischen Bezeichnungen *Sohn Gottes* (II Sam. 7 14. Ps. 2 7) oder *Erstgeborner Gottes* (Ps. 89 28) für den König darf man irgend welche Schlüsse auf Königsvergötterung nicht ziehen. Denn das war eben Stil, so vom König zu reden, und bei einem Stil fragt niemand, ob er einen Sinn hat oder nicht. Am allerwenigsten darf man diese Ausdrücke wörtlich fassen, als ob der König damals für einen physischen Sohn der Gottheit gegolten habe. Oder glaubt man die Grüße, die dem Könige *ewiges* Leben wünschen, wörtlich deuten zu dürfen?

Grade das läßt sich als ein spezifisch israelitisches Charakteristikum innerhalb des Hofstiles herausheben: das fast völlige Zurücktreten der Königsvergötterung. Die babylonisch-assyrischen Könige galten schon nach den ältesten Inschriften als Kinder der Muttergöttin und wurden als Göttersöhne verherrlicht. So ernährte sich Lugalzaggisi von der Lebensmilch der Ninḫarsag, Gudea sog an den Brüsten der Nina und Assurbanipal saß im Schoße der Ištar[1]. In der altbabylonischen Zeit wurden sie auch nach dem Tode apotheosiert und direkt mit den Sterngöttern identifiziert[2]. Aber das klassische Land der Königsvergötterung war Ägypten: »Die Göttlichkeit des Herrschers gehört in Ägypten zu den uralten Dogmen«[3]. So lehrt es uns auch der Hofstil der Tell-el-Amarnabriefe. Wenn also Israel den Hofstil von einem anderen Volke übernommen hat, so hat es ihn doch in seinem Geiste umgeprägt. Denn im ganzen Alten Testamente wird der (regierende) König nur ein einziges Mal mit dem Titel *Gott* angeredet[4]: *Dein Thron, o Gott, steht immer und ewiglich.* Wir haben hier ein Überbleibsel aus einer Periode, wo es auch in Israel einmal geläufiger war, den König Gott zu nennen,

1. ZIMMERN KAT³ S. 379. 2. ZIMMERN KAT³ S. 639.
3. ERMAN S. 39; vgl. S. 40. 79. 199. 208.
4. So mit Recht GUNKEL zu Ps. 45 7.

obwohl dieser Brauch vielleicht niemals allzu stark in Übung gewesen sein mag. Spätere Redaktoren werden unsere Texte überarbeitet und wie alles Anstößige so auch diese Titulatur des Königs ausgemerzt haben. Nur diese eine Stelle ist ihnen entgangen und gibt uns Kunde von einem verschollenen Hofstil, der einen allgemein orientalischen Charakter trug. Mag nun die Königsvergötterung von vorneherein zurückgetreten oder später zurückgedrängt sein, jedenfalls zeigt sich hier die gewaltige Höhe der israelitischen Religion, die, frei von byzantinischer Schmeichelei, den menschlichen Herrscher in respektvoller Entfernung von Jahve hält[1]. Der ungeheure Abstand des Königs von der Gottheit zeigt sich deutlich auch Zach. 12 8, wo gesagt wird, daß in der eschatologischen Zeit der Schwächste zum Helden wird *wie David* und das Haus Davids *wie Gott*[2]. Wer wollte es da wagen, das gegenwärtige Königsgeschlecht auch nur mit der Gottheit zu vergleichen, geschweige denn mit ihr gleichzusetzen? Aus dem Worte des Weibes von Tekoa, dem David ob seiner Weisheit *wie der Engel Jahves* erscheint (II Sam. 14 17. 20), darf man keine Schlüsse auf Vergötterung ziehen, da es sich hier um eine devote Redewendung handelt, die keinen religiösen Wert hat. So lange die Israeliten nur Dorfschulzen und kleine Scheichs hatten, d. h. in der sogenannten Richterzeit, war eine Vergötterung der Herrscher überhaupt ausgeschlossen, da sie ein höfisches Zeremoniell, eine Schranke zwischen Volk und Thron und eine größere Macht zur unbedingt notwendigen Voraussetzung hat. Diese Erwägung zwingt uns wiederum, beim israelitischen Hofstil fremden Einfluß anzunehmen: Die Königsvergötterung kann nicht israelitischen Ursprungs sein. Daß sie seit der Zeit Davids in Israel autochthon entstanden sei, ist von vorneherein unwahrscheinlich.

Eine gewisse Annäherung des Königs an die Gottheit, die aber noch zu keiner Identifizierung mit ihr geführt hat, läßt sich freilich auch in Israel an zwei Punkten beobachten. Der elfenbeinerne Thron Salomos, der auf sechs von je zwei Löwen flankierten Stufen stand (I Reg. 10 18ff.), »ahmt den Thron des höchsten Himmelsgottes nach, der hoch oben auf der siebenten der von Dämonen bewachten himm-

1. Vgl. Gunkel zu Ps. 20.
2. *Und wie der Engel Gottes* ist Glosse.

lischen ‚Festen' sitzt«[1]. Ob Salomo und seine Zeitgenossen diesen Sinn noch gekannt haben, wissen wir nicht. Die Möglichkeit, daß Salomo den Glanz seines Königtums in die göttliche Sphäre rücken wollte, wird man mit Sicherheit nicht in Abrede stellen können. Immerhin ist es auf der anderen Seite zweifellos, daß sich Salomo hier an (phönikisch-)babylonische Vorbilder anlehnt und deshalb vielleicht mehr unbewußt als bewußt das irdische Regiment dem himmlischen annähern wollte. Von irgend welchem Einfluß auf die religiöse Wertschätzung des Königs ist dieser Akt, soweit wir heute sehen, nicht gewesen.

Der König ist ferner der *Gesalbte Jahves* (מְשִׁיחַ יהוה). Fragen wir, was das damals bedeutete, so erhalten wir aus unseren Quellen die Antwort: Durch die Ölsalbung ist der König sakrosankt geworden. Er ist fortan unverletzlich (I Sam. 26. II Sam. 1 14ff. 4 9ff.). Dem David schlägt schon das Gewissen, als er dem Könige Saul einen Zipfel seines Gewandes abgeschnitten hat (I Sam. 24 6f.). Wer dem Könige flucht, wird ebenso gesteinigt, wie derjenige, der Gott lästert (II Sam. 19 22). So ist der König durch die Salbung aus der alltäglichen Sphäre herausgehoben und möglichst nahe an die Gottheit herangerückt. Bis hierher führen uns die Nachrichten des Alten Testamentes selbst. Wollen wir weiter forschen, woher der Ritus der Ölsalbung stammt und wie er seine gegenwärtige Bedeutung erlangt hat, so müssen wir uns auf das Gebiet der Hypothesen begeben. Vielleicht dürfen wir vermuten, daß der Ritus von der Gottheit auf den König übertragen wurde. Im Kultus der Ägypter nimmt der Priester, nachdem er den Gott in der Kapelle begrüßt hat, »seine Geräte, die er im Kasten bei sich hat, und beginnt damit die tägliche Toilette Gottes. Er besprengt sein Bild aus zweimal vier Krügen mit Wasser, er bekleidet es mit Leinenbinden, die weiß, grün, rot und rötlich sind, er salbt es mit Öl, legt ihm grüne und schwarze Schminke auf und was dieser Dinge mehr sind« (Erman S. 49). Auch in Babylonien darf am Ende ein ähnlicher Ritus aus den Zaubertexten erschlossen werden: *Helles Öl, reines Öl,*

1. Gunkel: Psalmen S. 90.

glänzendes Öl, Öl, welches die Götter glänzend macht[1]. Wie mit Sahne und Honig[2], so mögen die babylonischen Götterbilder ebenfalls mit Öl bestrichen sein. In Babylonien ist allerdings, so weit wir bis heute wissen, die Salbung des Königs unbekannt[3]. In Kanaan aber ist sie seit alters gebräuchlich gewesen, wie wir jetzt aus den Tell-el-Amarnabriefen gelernt haben[4]. Ebenso dürfen wir aus Gen. 28 18 schließen, daß schon die Kanaaniter den Steinkörper der Gottheit von Bethel mit Öl eingerieben haben. Aus solchen Riten des Kultus mag die Salbung der Könige hervorgegangen sein, die wohl mit kultischem d. h. heiligem, außergewöhnlichen Öl erfolgte. Bei der Inthronisation vertritt der Priester die Rolle des Gottes und vollzieht in dessen Namen den Akt der Weihung: So ist *der von Jahve Gesalbte* durch das kultische Öl geheiligt und sakrosankt geworden. Später[5] dachte man sich, bei der heiligen Handlung werde ein materielles Fluidum, der göttliche Lebensstoff oder, nach gewöhnlicher Ausdrucksweise, der *heilige Geist* (I Sam. 10 6. 16 13. Jes. 61 1) auf den König übertragen. Es bildete sich die Vorstellung von einem göttlichen, himmlischen Öl, das schöner als alles irdische Öl speziell für die Götter vorhanden sei. Im Paradies, im Götterlande wachsen solche Bäume, von denen das *Öl des Lebens* fließt (Vita Adae c. 36; vgl. II Hen. 8 3. 5 Rez. B.). Als Henoch in den zehnten Himmel kommt, wird er mit einem Öl gesalbt, dessen Glanz wie schöner Tau und Sonnenstrahlen und dessen Duft wie Myrrhe ist (II Hen. 22 9).

§ 24. Die Segenszeit.

Im vorigen Paragraphen ist zu zeigen versucht, daß ein israelitischer Hofstil mit einem bestimmten Typus, mit feststehenden Ideen, Titulaturen und Redensarten existiert hat, zunächst ganz abgesehen von der Eschatologie. Man darf sich nicht irre führen lassen durch das Wort *Messias*. Im Alten

---

1. Maḳlû VII 31 ff. Beitr. zur Assyr. IV S. 160 f. JASTROW I S. 318. 2. ZIMMERN KAT.³ S. 526.
3. ZIMMERN KAT.³ S. 602. 4. KB. V No. 37.
5. Ich halte diese Anschauung — im Gegensatz zur herrschenden Auffassung — nicht für ursprünglich.

Testamente kann jeder König Messias heißen. Unser heutiger Sprachgebrauch, der aus dem Neuen Testamente stammt und dem auch ich mich anschließe, bezeichnet — was jedesmal wohl zu beachten ist! — als Messias nur den letzten eschatologischen König, der keine Nachfolger mehr hat. Wenn wir jetzt zur Eschatologie übergehen, so glaube ich, mit ihrer Hülfe den Hofstil in einigen wesentlichen Punkten ergänzen zu können.

Innerhalb der heilseschatologischen Schilderungen sondert sich eine gewisse Gruppe von Vorstellungen aus, die ursprünglich mit dem Könige und seiner Verherrlichung zusammenhängt. Diese Züge sind später oft gänzlich vom Könige losgelöst und bilden ein eigenes Kapitel im Drama der Endzeit. Das ist überall da der Fall, wo der König nicht genannt wird und an seine Stelle die Gottheit oder Israel oder Jerusalem getreten ist (z. B. Jes. c. 60). Die Einzelheiten waren eben so typisch, daß sie auch dann aufgezählt wurden, wenn der natürliche Mittelpunkt (d. h. der König) verschwunden ist, um den sie sich ursprünglich gruppiert haben müssen, wie sich aus der Natur der Sache ergibt. Sie gehören so, wie sie uns heute vorliegen, zum eschatologischen Stil. Ich behaupte nun, daß die Dinge, die im Folgenden zusammengestellt sind, einstmals auch eine Rolle im Hofstil gespielt haben, d. h. daß sie nicht nur von dem eschatologischen, sondern von jedem beliebigen (regierenden oder künftigen) Könige ausgesagt werden konnten und ausgesagt wurden.

Diese Behauptung gründet sich zuerst auf den babylonisch-assyrischen Hofstil. Dort kann die Regierung eines Königs als eine Zeit des Segens geschildert werden. So heißt es in dem Brief eines Höflings an Assurbanipal: *Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis. Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen . . . Die Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen . . . heiraten . . . geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen. Die viele Jahre gefangen saßen, hast du freigelassen; die viele Tage krank waren, sind genesen. Die*

Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden, die Nackten sind mit Kleidern bekleidet worden[1]. Solche Worte sind bis jetzt erst verhältnismäßig spät nachweisbar; wir dürfen sie aber um des konservativen Charakters des Hofstiles willen unbedenklich für älter erklären.

Eine andere Frage, die hier nicht gelöst zu werden braucht, ist die, ob diese Schilderungen der Segenszeit ursprünglich im (babylonischen) Hofstil entstanden sind. Hier mögen teilweise noch andere Kräfte wirksam gewesen sein, da wir ähnliche Beschreibungen auch an anderen Stellen finden, wo die Segenszeit nicht durch die Regierung eines Königs, sondern durch eine Sternkonstellation (Omina) oder durch die Lösung eines Bannes (Zauber) hervorgerufen ist. So heißt es z. B. in der Šurpu-Serie IV 38ff., wo die sieben großen Götter angerufen werden: *Mögen sie das Geschlinge zerreißen, den Bann lösen, die bösen Fesseln sprengen, die Bande lockern, ⟨die Ketten⟩ auseinander reißen, den Gottesschwur aufheben, den Frevel ⟨wegnehmen⟩, die Missetaten entfernen, die Sünden verzeihen. Es lebe der Kranke, es gehe der Lahme, möge der Gebundene befreit, der Gefangene erlöst werden, der Eingekerkerte das Licht erblicken*[2]. Gemeint sind, wie aus anderen Stellen hervorgeht, die zu Unrecht Verhafteten, die im *Dunkel* des Gefängnisses schmachten. Ich überlasse es den Assyriologen, diese Zusammenhänge weiter zu verfolgen. Für meinen Zweck genügt es, innerhalb des babylonischen Hofstils Schilderungen einer Segenszeit nachgewiesen zu haben, deren Züge typisch sind.

Zu diesen typischen Zügen gehört die Befreiung der Gefangenen, die als ein Zeichen der Humanität des neuen Herrschers angesehen und gepriesen wird. In Israel dürfte es in diesem Punkte nicht anders gewesen sein als in Babylonien, und was wir Jes. 61 1f. hören, mag einmal von jedem Könige gerühmt sein, wie der Prophet in seiner Weise sagt: *Der Geist des Herrn Jahve ist auf mir, weil Jahve mich gesalbt, das Evangelium den Elenden zu bringen mich gesandt hat, Herzgebrochenen Verband anzulegen, Gefangenen Freiheit auszurufen und den Gebundenen Öffnung der Augen, auszurufen ein Jahr der Huld*

---

1. Beiträge zur Assyr. I S. 620. ZIMMERN KAT.³ S. 380.
2. JASTROW I S. 321.

von Jahve und einen Tag der Rache von unserem Gott, zu trösten alle Trauernden. Diese Stelle stimmt mit den angeführten babylonischen Zitaten zum Teil nicht nur dem Inhalt, sondern auch dem Ausdruck nach überein: Denn hier wie dort ist ganz allgemein von den Gefangenen die Rede, während nur die zu Unrecht Eingekerkerten gemeint sind; hier wie dort wird die Befreiung aus der Haft bezeichnet als eine Öffnung der Augen, als ein Wiedererblicken des Lichtes; hier wie dort wechseln die Worte *Jahr* und *Tag* im Parallelismus membrorum[1]. So zeigt sich eine Kontinuität des Stiles bis in die einzelnen Phrasen hinein, die gewiß nicht zufällig ist, sondern auf einem historischen Zusammenhang beruht. Denn an eine parallele Entwicklung oder an das Neuschaffen eines einzelnen, bestimmten Dichters wird der nicht glauben, der sich die wunderbare Macht des Stiles klar vergegenwärtigt.

Zweitens gründet sich meine Behauptung eines Zusammenhanges zwischen Hofstil und eschatologischem Stil auf die Tatsache, daß in beiden die Idee des Weltreiches nachweisbar eine Rolle spielt. Genau so wie dem regierenden Herrscher (Ps. 2. 72. 110 vgl. § 23) kommt auch dem Messias das Weltreich zu. Das ist leicht begreiflich, war dieser doch nach damaliger Anschauung nicht viel mehr als ein König, obwohl er erst in der Endzeit regieren und mit ganz besonderer Machtfülle ausgestattet sein sollte. Der Stil erlaubte dem Hofdichter, jeden beliebigen König als Weltherrscher zu preisen, mochte auch die Welt, die er wirklich regierte, nicht größer sein als Israel. In derselben Weise und, wenn es möglich war, noch etwas überschwänglicher, mußte auch der Messias verherrlicht werden. Wo er fehlte, trat Israel an seine Stelle. Mit besonderer Vorliebe wird geschildert, wie die stolzen Könige der Heiden sich vor Israel demütigen werden: *Und es werden Könige deine Wärter sein und ihre Fürstinnen deine Ammen. Das Gesicht zur Erde werden sie sich dir beugen und den Staub deiner Füße lecken* (Jes. 49$_{23}$). *Bauen werden die Barbaren deine Mauern und ihre Könige dir dienen* (Jes. 60$_{10}$), *und stehen werden Fremde und euer Kleinvieh weiden, und die Barbaren sind eure Ackerer und Winzer* (Jes. 61$_{5}$). Diese

1. Vgl. auch den Brief des Höflings an Assurbanipal.

Hoffnung auf ein Weltreich wird als alt bezeugt durch Gen. 49_{10}: *Nicht weicht das Szepter aus Juda noch der Stab zwischen seinen Füßen, bis daß sein König*[1] *kommt, dem die Völker gehorchen.*

Die Macht des Königs ist äußerlich sichtbar an der Fülle seines Reichtums, und wie in den historischen Berichten so dürfte in den Hofliedern dieser Ruhm nicht oft übergangen, sondern eher ins Große projiziert sein, da dies die Art der Hofdichter, nicht nur der orientalischen, ist. So wie in unseren Texten die eschatologische Segenszeit beschrieben ist, mögen einst auch offizielle Sänger den Antritt des regierenden Königs gefeiert haben. Nur darf man das Eine nicht aus den Augen verlieren, daß hier ein Stil vorliegt, der oft zu den realen Verhältnissen Israels nicht paßt. Man erinnere sich darum lieber an ausländische Dinge, z. B. an die Bilder auf dem schwarzen Obelisken Salmanassars II! Klingt es nicht fast wie eine poetische Beschreibung dieser Bilder, wenn es Jes. 60_{5}ff. heißt: *Denn zuwenden wird sich dir des Meeres Fülle, der Völker Vermögen wird zu dir kommen. Ein Strom von Kamelen wird dich bedecken, die Dromedare Midians und Ephas, sie alle kommen von Saba, Gold und Weihrauch bringen sie und Jahves Ruhm künden sie. Alle Schafe Kedars versammeln sich dir, die Widder Nebajoths dienen dir ... Und offen werden stehen deine Tore beständig, bei Tag und Nacht nicht geschlossen, zu bringen zu dir das Vermögen der Völker, indem ihre Könige Führer sind*[2] . . . *Du wirst saugen die Milch der Völker und den Reichtum der Könige essen*[3] (V. 16 vgl. 61_{6}). Deuterojesaja hatte einst gesungen: *Der Erwerb Ägyptens und der Gewinn Äthiopiens und die Sabäer, die hochwüchsigen, werden an dir vorüberziehen, dir gehören und dir dienen; in Ketten werden sie vorüberziehen* (Jes. 45_{14}). Selbst der Schacher und Buhlerlohn von Tyrus soll nicht aufgespeichert und aufgespart, sondern denen zu teil werden, die vor Jahve wohnen, satt zu essen und zu stattlicher Kleidung (Jes. 23_{18}). Schon nach Zeph. 3_{10}

1. Lies מֹשְׁלֹה (statt שילה) nach Zach. 9_{9}. Der Vers verheißt Juda eine ewige Herrschaft, die er nicht verlieren soll, bis aus seinem Geschlechte der eschatologische König kommt.

2. Lies נֹהֲגִים Duhm. 3. So die LXX.

bringen die Heiden ihre Gaben von jenseits der Ströme von Kuš.

Von dem Gedanken der Weltherrschaft und des Weltreichtums ist die Idee der Weltreligion unabtrennbar, die zum ersten Male in dem alten Stücke Jes. 2_{2}ff. (= Mch. 4_{1}ff.) verkündet wird: *Und strömen werden zu ihm (zum Berge Zion) alle Heiden, und viele Völker werden zu ihm gehen und werden sagen: Wohlan, steigen wir hinauf zum Berge Jahves, zum Haus des Gottes Jakobs, damit er uns belehre über seine Wege und wir gehen in seinen Pfaden; denn von Zion geht aus Lehre und das Wort Jahves von Jerusalem.* Ebenso alt ist Zeph. 2_{11}: *Die Völker aller Länder kommen ein jedes von seinem Orte aus, um ihn anzubeten,* und Zeph. 3_{9}: *Denn dann will ich den Völkern reine Lippen geben, daß sie alle den Namen Jahves anrufen und ihm einträchtig dienen.* Später wird diese Weissagung oft wiederholt, mitunter durch die Wunder Jahves begründet: *Wie zur Zeit, da du aus Ägyptenland zogst, laß*[1] *uns Wundertaten schauen. Die Heiden werden es sehen und verzweifeln an all ihrer Macht, sie werden die Hand auf den Mund legen, ihre Ohren werden taub werden. Sie werden den Schlangen gleich Staub lecken, wie die, welche am Boden kriechen, sie werden zitternd hervorkommen aus ihren Burgen zu Jahve, unserm Gott, sie werden zittern und sich fürchten vor dir* (Mch 7_{15}ff.). *Und ich werde kommen, zu sammeln die Völker und Zungen, und sie werden kommen und meine Herrlichkeit sehen, und ich werde unter ihnen Wunder tun, und werde senden von ihnen Entronnene zu ... den fernen Gestaden, die nicht gehört haben mein Gerücht noch meine Herrlichkeit gesehen* (Jes 66_{18}f.)[2].

Wir haben bereits oben (vgl. S. 253) zu zeigen versucht, daß der Gedanke eines Weltreiches nicht in Israel entstanden sein kann, sondern dorthin übertragen ist zusammen mit dem Hofstil. Mag er nun mit der Eschatologie von Hause aus verknüpft gewesen oder erst später mit ihr verbunden sein, »jedenfalls muß die Religion, die so die Prophetie beeinflußt hat, eine solche gewesen sein, die mit der Weltkultur in Verbindung

1. Lies הַרְאֵנוּ Wellhausen.
2. Im Übrigen vergleiche Smend² S. 375f.

stand: die Idee von einem kommenden Weltreiche, das über alle Nationen gebietet, und die damit zusammenhängende von einer künftigen Weltreligion, der alle Völker anhangen, eine Idee, die in der israelitischen Eschatologie so häufig auftritt, kann sicherlich nur auf dem Boden eines großen weltherrschenden Volkes und nicht in einem Winkel der Erde entstanden sein«[1]. Und wie sollte die Erwartung sich bilden, daß in der Endzeit die kostbarsten Kleinodien der ganzen Welt zu Jerusalem zusammenströmen würden? Es war schlechterdings nichts vorhanden, was einen derartigen Optimismus, um es milde auszudrücken, erklären könnte. Kanaan bedeutete damals gegenüber Ägypten und Babylonien etwa dasselbe, was heute Belgien gegenüber Deutschland und Frankreich bedeutet. Jede Pflanze verlangt ihren Boden, auf dem sie gedeihen, jede Idee Verhältnisse, unter denen sie wachsen kann. Die notwendigen Vorbedingungen für den Glauben an das Einheimsen der Weltreichtümer sind nur in einem Weltreich, wie Ägypten oder Babylonien gegeben, wo man gewohnt war, den regelmäßigen oder besonderen Tribut der Vasallenvölker in Empfang zu nehmen, wo man alljährlich einmal oder mehrmal Gelegenheit hatte, die Abgesandten fremder und ferner Nationen mit den Schätzen ihrer Heimat beladen als Untertanen zu erblicken. Da konnte die Phantasie der Dichter in ganz anderer Weise angeregt werden als in dem Kleinstaat Israel. Etwas Anderes ist es, sobald die Ideen von der Weltherrschaft, dem Weltreichtum und der Weltreligion einmal technisch geworden sind. Seit der Zeit sind sie überall möglich, selbst dann wenn die natürlichen Voraussetzungen fehlen.

Tatsächlich ist nun die Idee eines Weltimperiums[2] bereits im babylonischen Ira-Mythus nachweisbar: *Das Meerland soll das Meerland, Mesopotamien Mesopotamien, Assyrien Assyrien, den Elamiter der Elamiter, den Kassiten der Kassite, den Sutäer der Sutäer, den Kutäer der Kutäer, den Lulubäer der Lulubäer, ein Land das andere, ein Haus das andere, ein Mensch den anderen, ein Bruder den anderen nicht verschonen, sondern sollen einander totschlagen. Aber darnach soll der*

1. Gunkel: Forschungen I S. 24.
2. So weit haben Jastrow und Zimmern KAT³ S. 394 Recht.

Akkader (d. h. der Babylonier) aufkommen und soll sie alle niederstrecken und sie insgesamt niederwerfen[1]. Leider läßt sich bei dem mangelhaften Verständnis dieses Mythus bis jetzt nichts Näheres darüber aussagen, wie diese Worte im Einzelnen gemeint sind. Deutlich ist nur, daß zuletzt der Babylonier die Oberhand behält. Ebenso ist bei den Ägyptern der Gedanke der Weltherrschaft zum Ausdruck gebracht worden, als alles Land vom Euphrat bis zum Sudan der achtzehnten Dynastie zinste und die Reichtümer dieses ungeheuren Gebietes nach Ägypten strömten. Man hat damals sogar im Bilde dargestellt[2], wie Amon-Re dem Könige das Sichelschwert überreicht und ihm fremde Völker übergibt. Die Idee einer Weltreligion, die sich außerhalb Israels bis jetzt nicht belegen läßt, ist auch beim Polytheismus nicht undenkbar. Hammurabi z. B., der ein begeisterter Verehrer seines Stadtgottes Marduk war, der ihm die höchste Rangwürde im babylonischen Pantheon verlieh und ihm alle Erfolge und Siege und den Ruhm seiner Regierung zuschrieb, konnte wohl einen Dichter zu dem Liede anregen: Marduk, an dessen Brust die Schicksalstafeln befestigt seien, der damit die Herrschaft über Himmel und Erde besitze, Marduks Macht solle wachsen und sich ausdehnen über alle Völker, die Hammurabi ihm unterwerfe. Wir haben einen solchen Text nicht, aber daß er dem Geist der babylonischen Religion widerspreche, wird man nicht behaupten dürfen. Die unterjochten Völker, die nach Babylon kamen, brachten ihre Huldigung doch nicht nur dem Könige, sondern auch seinem Gotte, dem Stadt- und Staatsgotte, dar; und wenn der Glaube an ein Weltreich vorhanden war, so war damit auch der Glaube an eine Weltreligion gegeben oder lag wenigstens nicht fern.

Die Fürsorge des Königs zeigt sich ferner darin, daß er wie ein rechter *Hirte* die Untertanen weidet, und darum wird er gepriesen als der Hirte, der für seine Herde sorgt. Die Bezeichnung des Herrschers als *ποιμήν* (רֹעֶה) ist so gebräuchlich (z. B. II Sam. 5_{2}. 7_{7}. Jer. 3_{15}. Mch 5_{3}f. Nah. 3_{18}. Ez. 37_{24}) und so naheliegend, daß sie keiner weiteren Ableitung bedarf. Wohl aber ist das Epitheton: *der die Versprengten sammelt* beachtenswert, weil es schon im Babylonischen begegnet und

1. KB VI 1. S. 67, 9ff. 2. Erman: Ägypt. Rel. S. 61.

technisch ist. Merodachbaladan II. wird zum Könige proklamiert mit den Worten: *Dies sei der Hirte, der die Versprengten zusammenbringt*[1]. Im alten Testamente ist dasselbe Prädikat meist auf die Gottheit übertragen, die ja auch als *König* (Ex. 15_{18}. Dtn. 33_{5}. Ps. 5_{3}. 10_{16}. 24_{7}f. 29_{10}. 44_{5} u. s. w.) wie als *Hirte* (Gen. 48_{15}. Jes. 40_{11}. 63_{11}. Jer. 31_{10}. Hos. 4_{16}. Mch. 7_{14}. Ps. 23_{1}. 28_{9}) dargestellt wird, und gewöhnlich auf die Sammlung der verbannten Israeliten bezogen (Jes. 11_{12}. 27_{13}. 56_{8}. Ps. 147_{2} u. s. w.). Diese Umdeutung lag sehr nahe, braucht aber durchaus nicht überall durchgeführt zu sein, sodaß man aus dieser Redensart nicht ohne weiteres auf nachexilische Abfassung eines Verses schließen darf. An zwei Stellen wenigstens ist das Bild des Hirten deutlich festgehalten: *An jenem Tage, spricht Jahve, will ich das Hinkende sammeln und das Versprengte zusammenbringen und die, welche ich geweidet habe*[2]. *Und ich mache das Hinkende zum Rest*[3] *und das Versprengte*[4] *zum zahlreichen Volk, und Jahve wird König über die auf dem Berge Zion sein von nun an bis in Ewigkeit, und du, Herdenturm, Hügel der Tochter Zion, zu dir wird kommen*[5] *die uranfängliche Herrschaft*[6], *und kommen wird das Königtum*[7] *zur Tochter Jerusalem* (Mch. 4_{6}ff.). Ebenso wie das Bild vom *Hinkenden*, vom *Weiden* und vom *Herdenturm* ist das *Versprengte* aufzufassen als Bezeichnung der unruhig sich zerstreuenden und verirrenden Schafe. Das Gleiche gilt von Zeph. 3_{19}: *Ich helfe dem Hinkenden und das Zerstreute werde ich sammeln und bringen zu Ruhm und Ehre auf der ganzen Erde* (vgl. V. 18)[8].

---

1. Vgl. o. S. 251. 2. Sprich הֲרֵעֵתִי; Hiph. wie Ps. 78_{72}.
3. Auch dies ist kein Beweis für nachexilische Abfassung; vgl. § 21.
4. Lies והנדחה wie in V. 6. 5. Streiche ובאה.
6. Vgl. Jes. 1_{26}. 7. Schreibe ובאה הממלכה.
8. Dies Bild vom Hirten ist gewiß uralt. Es muß aus einer Zeit stammen, wo das Volk wesentlich Nomadenvolk war, wo die Tätigkeit des Hirten als Vorbild für die Tätigkeit des Königs gelten konnte, wo es noch möglich war, daß wirkliche Hirten (wie David) den Königsthron bestiegen. Obwohl das Bild weit verbreitet ist und bei vielen Völkern genuin entstanden sein kann, darf israelitischer Ursprung schwerlich behauptet werden. Denn das Prädikat: *der die Versprengten sammelt*, ist bereits technisch geworden und wird genau so stereotyp wie in

Die Segenszeit, die jeder König heraufführt, beschränkt sich nicht auf sein unmittelbares Wirken, sondern zeigt sich indirekt in alledem, was als Folge seiner guten, gerechten und friedvollen Regierung zu betrachten ist. Das Gedeihen des Landes in Handel und Wandel, das sorglose Genießen des Glückes in Haus und Familie, der regelmäßige Gottesdienst, die Prachtbauten der Tempel, Paläste und Häuser, diese und manche Dinge mehr sind Motive, die gewiß in den Hofliedern ebenso oft wiedergekehrt sind, wie sie uns heute beim eschatologischen König oder in den Schilderungen der Endzeit überhaupt begegnen. Besonders beliebt ist nach hebräischem Geschmack die Hervorhebung der zahlreichen Kinder und Einwohner: *Dann wird die Zahl der Kinder Israel dem Meeressand gleichen, der nicht gemessen und gezählt werden kann* (Hos. 2 1). *Der Kleine wird werden zum Stamm und der Geringe zu einem starken Volk* (Jes. 60 22). *Dorfweise soll Jerusalem bewohnt werden wegen der Fülle von Menschen und Vieh in seiner Mitte* (Zach. 2 8). *Denn dann wirst du zu eng sein für die Bewohner* (Jes. 49 19). *Juble, Unfruchtbare, ... brich aus und jauchze, die nicht kreißte! Denn mehr sind die Söhne der Verwüsteten als die Söhne der Vermählten, spricht Jahve* (Jes. 54 1). Auch das Betonen der Freude und Lust, unter einem so von Jahve begnadeten Könige zu leben, gehörte wohl zum ständigen Material der Hofsänger, wie man aus dem babylonischen Hofstil und der israelitischen Heilseschatologie schließen darf: *Da kommen sie denn und jubeln auf Zions Höhe und strömen herbei zum Segen Jahves, zu Korn, zu Most und Öl und zu jungen Schafen und Rindern, und ihre Seele wird wie ein gewässerter Garten, und sie brauchen nicht länger zu darben. Dann freut sich die Jungfrau im Reigen und die Jünglinge und Greise zumal*[1], *und ich wandle ihre Trauer in Jubel und tröste sie und erquicke sie in ihrem Kummer. Und ich letze die Seele der Priester mit Fett, und mein Volk nährt sich von meinem Segen, spricht Jahve* (Jer. 31 12ff. vgl. 30 19. 33 11. Jes. 61 1ff. Zach. 8 4f.).

Babylonien verwandt. Wenn der Hofstil überhaupt aus der Fremde stammt, so wird auch dies Prädikat mit ihm gewandert sein.

1. Vgl. den oben zitierten Brief an Assurbanipal.

Der Hofstil forderte, den jeweiligen König als den Bringer der Segenszeit zu feiern. Dieselben Motive, die in diesem Stile vielleicht nur rhetorische Floskeln waren, bei denen sich schwerlich selbst der loyalste Hofpoet viel dachte, führten ein lebendigeres Dasein im eschatologischen Stil. Denn der Messias sollte wirklich all die »frommen Wünsche« und Erwartungen erfüllen, die man vom regierenden Herrscher hegte; er sollte das wahr machen, was von dem gegenwärtigen König höchstens cum grano salis galt. Und so stand dem Israeliten das berückend schöne Bild der eschatologischen Segenszeit als eine ferne, aber doch gewisse Hoffnung vor der Seele: jene Zeit, wo unter dem Szepter des machtvollen, gerechten und freundlichen Messias das Volk Israel als die Auslese der Menschheit anerkannt wird, wo im Innern Jubel und Glück, Gesundheit und Überfluß walten, wo das Reich nach außen hin geachtet und gefürchtet ist. Alle Welt ist Israel unterworfen, alle Welt bietet ihm ihre Kostbarkeiten und alle Welt huldigt seinem Gotte. Da sind die Tore Jerusalems bei Tag und Nacht geöffnet, um den endlosen Strom der Fremden einzulassen, die ihre heimatlichen Schätze als Tribut herbeischleppen. Da sind die Straßen mit Gold gepflastert, und die Israeliten brauchen keine Sklavendienste mehr zu tun; denn Könige sind ihre Handlanger und demütigen sich vor ihnen im Staube. Mit welcher Liebe mochte sich der Israelit in dies herrlich schöne Bild versenken! Wer will ihn deshalb schelten? In dies Gewand der Zukunft konnte er die zahllosen Wünsche hineinweben, die eine traurige Gegenwart in ihm hervorrief, und es mit den leuchtenden Goldfäden seiner Zeit durchwirken.

Zum Teil berühren sich die Motive der Segenszeit mit denen des goldenen Zeitalters, und sie mögen darum zum Teil zurückgehen auf die Anschauung vom Paradies und vom Götterlande. Es ist begreiflich, daß die Farben, mit denen die Regierungszeit des Herrschers und des Messias gemalt wird, von dem Gemälde der seligen Urzeit entlehnt sind, zumal wenn eine Wiederkehr dieser Zeit erwartet wurde. Der Hauptsache nach aber liegen hier andersartige Elemente vor. Es fehlt das mythische Kolorit. An die Stelle des übernatürlichen Friedensreiches ist das natürliche Weltreich getreten. Aus der Gottesstadt mit ihrer Wundermauer ist eine irdische Stadt mit

Festungsmauern geworden[1]. Die Gestalt Jahves, der Gottheit, ist ersetzt durch den Messias, einen König. Das ist ein wesentlicher Unterschied, den man sich ganz klar machen muß: Das goldene Zeitalter kann um seiner mythischen Art willen ursprünglich nur von der Gottheit heraufgeführt werden. Wenn diese Heraufführung trotzdem als eine Tat des Messias gilt, so sind ihm hier Funktionen beigelegt, die ihm als einem Könige von Hause aus nicht zukommen. Der Anbruch der Segenszeit hingegen kann allezeit von einem machtvollen Herrscher erhofft sein. Hier ist es unnötig, eine sekundäre Übertragung aufzunehmen. Der Einfluß des Hofstils auf den eschatologischen Stil ist begreiflich, sobald der Messias als der eschatologische König vorhanden ist. Aber unerklärt bleibt noch das Problem, wie der Messias an die Stelle der Gottheit treten konnte.

§ 25. Die göttliche Geburt.

ALFRED JEREMIAS: Babylonisches im Neuen Testament. Leipzig 1905.

An dem babylonischen Hofstil ist für uns von großem Interesse, daß er mythische Bestandteile in sich aufgenommen hat.

---

1. Die Mauern der Stadt wieder aufzubauen, ist Sache des einheimischen Königs. Jesaja c. 60 ist als dichterische Übertreibung begreiflich, wonach fremde Fürsten die Maurer Jerusalems sind. Auffälliger erscheint mir Ps. 102 17: *Denn Jahve wird Zion bauen, in seiner Majestät sich offenbaren.* Der Psalmist hat den Ausdruck sicher nicht so wörtlich aufgefaßt, wie er lautet, sondern als poetische Metapher gedeutet. Aber was jetzt nur noch stilistische Form ist, war einstmals vielleicht lebendig-konkret. Wir kennen aus späteren Nachrichten die mythische Gestalt des *großen Baumeisters*, der die himmlische Gottesstadt erbaut (II Hen. Einl., Zwei gnostische Hymnen ed. PREUSCHEN S. 13 Z. 18; FLÜGEL: Mani S. 71. Z. 15). Überdies haben wir gesehen, daß in Israel tatsächlich eine einst reichere mythische Tradition über die Gottesstadt existiert hat (vgl. o. S. 112f. 228f.). Diese mythische Stadt ist meist durch das (himmlische oder irdische) Jerusalem ersetzt. Während an die Stelle des ursprünglich mythischen Erbauers meist der irdische König getreten ist, so hätten wir Ps. 102 noch eine letzte, fast ganz verwischte Spur einer älteren Zwischenstufe, sodaß die historische Reihenfolge gewesen wäre: Der große Baumeister, Jahve, der irdische König, genau entsprechend der anderen Entwicklung: Die mythische Gottesstadt, das himmlische Jerusalem, das irdische Zion.

Das ergibt sich besonders schön aus dem Gebet des Assurnasirpal II. an Ištar: *Ich wurde geboren inmitten von Bergen, die niemand kennt, nicht war ich eingedenk deiner Herrschaft, nicht betete ich beständig (zu dir), die Leute von Assyrien wußten nichts von deiner Gottheit, flehten nicht zu ihr: da hast du, o Ištar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern, mit dem Blick deiner Augen mich ausersehen, Verlangen getragen nach meiner Herrschaft, hast mich hervorgeholt aus den Bergen, zum Hirten der Menschen mich berufen, hast mir ein gerechtes Szepter verliehen*[1]. Da Assurnasirpals Vater, der Sohn Tiglat-Pilesars II., ebenfalls König von Assyrien war, so können die *unbekannten Berge* nur dem Mythus entstammen. Sargon, der Gründer von Babylon sagte: *Meine Mutter war Vestalin (?), mein Vater unbekannt, während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnt,* und ebenso erklärt der Priesterfürst Gudea der Göttin GA-TUM-DUG: *Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter; ich habe keinen Vater, du bist mein Vater . . . an einem heiligen (bez. verborgenen) Orte hast du mich geboren*[2]. Diese drei Beispiele, die einander sehr ähnlich sind, lassen keinen Zweifel daran, daß es sich hier um einen typischen Stil handelt, der mythische Elemente benutzt. Nimmt man die bereits oben (S. 256) zitierten Stellen hinzu, an denen von der Ernährung der Könige durch Göttinnen die Rede ist, so soll wohl durch die Geburt in den (himmlischen) Bergen die göttliche Abstammung des Herrschers zum Ausdruck gebracht werden. Mit ZIMMERN wird man vermuten dürfen, daß die Züge, die uns hier begegnen, ursprünglich einem Mythus entliehen sind, der die Einsetzung des ersten Königs erzählte[3]. Der Urkönig ist das Prototyp aller folgenden Herrscher gewesen. Wir würden uns nicht wundern, wenn wir ebenso im israelitischen Hofstil mythische Züge anträfen. Allein sie sind dort aus Mangel an Dokumenten nicht mit Sicherheit nachweisbar. Nachweisen können wir ähnliche Elemente nur im eschatologischen Stil, wo

---

1. Zeitschrift für Assyr. V S. 66 ff. 79 f. ZIMMERN KAT [3] S. 382.
2. JEREMIAS a. a. O. S. 28 f.
3. ZIMMERN denkt speziell an den Etana-Mythus (KB VI, 1. S. 583 f.); das ist nicht ganz sicher, da wir von diesem Mythus bisher nur den Anfang kennen.

sie mit der Gestalt des Messias zusammenhängen; aber es dürfte nicht zu kühn sein, auf Grund der babylonischen Belege zu vermuten, daß das, was wir jetzt vielleicht nur vom eschatologischen Könige hören, einst von jedem israelitischen Könige ausgesagt werden konnte[1].

Die Messiasidee ist so, wie sie uns heute vorliegt, aufs engste mit der davidischen Dynastie verknüpft. Der eschatologische König ist überall, wo er uns begegnet, ein Davidide[2]. Diese Verherrlichung des jüdischen Königshauses kann aus inneren Gründen ebenso gut zur Zeit Davids wie später erfolgt sein. Vorher ist sie natürlich undenkbar. Aber es ist falsch, wenn man daraus den Schluß zieht, daß deshalb auch die Messiasidee an sich, abgesehen von ihrer Verquickung mit dem nationalen Herrschergeschlecht, vorher nicht ausgeprägt sein und nicht existiert haben könne. Die Kritiker, die diesen Schluß ziehen, hätten tatsächlich Recht, wenn die Gestalt des Messias restlos in der Verherrlichung der davidischen Dynastie aufginge, wenn jeder einzelne Zug daraus begreiflich wäre. Das ist nicht der Fall; es bleiben einige mythische Überreste, und um dieser Dinge willen, die weder zur Zeit Davids noch nachher noch überhaupt im Licht der Geschichte entstanden sein können, muß die Messiasidee älter sein als die Prophetie. Ihre Verbindung mit dem Hause Davids ist eine sekundäre Neuerung, die mit der ursprünglichen Vorstellung vom Messias nichts zu tun hat.

Wir gehen aus von der vielumstrittenen Gestalt des *Immanuel* (Jes. 7 14ff.). Als Jesaja seinem Könige Ahas die Rettung Judäas im syrisch-ephraemitischen Kriege verheißt, bietet er ihm, wie man meint, zum Beweis der Richtigkeit seines

---

1. Die mythischen Elemente bereiten dieser Annahme keine Schwierigkeit. Ich erinnere noch einmal daran (vgl. o. S. 256), daß wir in Ps. 45 den urkundlichen Beleg für die Anrede des Königs als Gottheit haben. Diese letzte Spur deutet auf einen einst sehr viel reicheren Hofstil, dem auch mythische Elemente nicht gefehlt haben.

2. Wenn Hos. 3 5. Ez. 34 23f. 37 24 David selbst als der eschatologische König genannt wird, so ist das Wort einfach mit Davidide zu übersetzen. Eine Auferstehung oder Wiederkehr Davids ist ausgeschlossen, weil wir davon nichts wissen.

Orakels ein göttliches Wunder an: Jahve selbst wolle die Worte seines Propheten bestätigen. Ahas verzichtet, und nun gibt ihm Jesaja von sich aus ein Zeichen: *Siehe, das Weib ist schwanger und gebiert einen Sohn und wird seinen Namen Immanuel heißen. Sahne und Honig wird er essen um die Zeit, wo er weiß, das Böse zu verschmähen und das Gute zu wählen. Denn bevor der Knabe weiß, das Böse zu verschmähen und das Gute zu wählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen dir graut. Bringen wird Jahve über dich und über dein Volk und über das Haus deines Vaters Tage, welche nicht gekommen sind seit dem Tage, wo Ephraim abfiel von Juda.* Aus dem Zusammenhang, in dem diese Worte überliefert sind, geht zweierlei deutlich hervor: Erstens muß es sich nicht um ein nur vorgestelltes, sondern um ein wirklich erwartetes Ereignis, um die Geburt eines Knaben handeln, die sofort oder in absehbarer Zeit geschehen sollte. Ein eschatologischer Messias, der erst am Ende der Tage kommt, kann dem Könige Ahas nicht als Bestätigung für die Richtigkeit der prophetischen Worte dienen. Damit scheint die messianische Deutung ausgeschlossen. Zweitens will hier der Prophet offenbar ein Wunder verkündigen (MEINHOLD). Der Zusammenhang wird erst dann glatt, wenn man beide Seiten gleichmäßig betont: Das Kind soll wirklich geboren werden; aber mit dieser Tatsache ist zugleich ein großes Wunder verknüpft.

Die Schwierigkeit beginnt bei der Frage, worin das Wunder besteht. So viele Ausleger, so viele Meinungen! Die Verödung Arams und Ephraims, die Verheerung Judas, das Essen von Sahne und Honig sind keine Wunder. Ein beliebiges Kind als verkleidete Zeitangabe, wie viele Exegeten vermuten, ist ebensowenig ein Wunder. Überdies spielt der Prophet, wie auch der Artikel bezeugt, auf ein bestimmtes, auf *das Weib* an (העלמה). Denkt man speziell an die Frau des Jesaja oder des Ahas, so taucht ein neues Rätsel auf: Woher weiß der Prophet, daß die Schwangere grade einen *Sohn* gebären wird? Es ist überhaupt verfehlt, wenn man genauer fragt, welches historische Weib Jesaja im Auge gehabt habe, weil man doch keine Antwort darauf erhält. Das ist ja gerade die Eigentümlichkeit des Orakels, jedes Orakels, nur geheimnisvoll anzudeuten. Hätte Jesaja nicht absichtlich ἐν μυστηρίῳ sprechen wollen, so hätte er sich mit Leichtig-

keit klarer ausdrücken können, indem er *mein* oder *dein Weib* oder etwas Ähnliches sagte. Daß das Weib dabeigestanden und er mit dem Finger darauf hingewiesen hätte, scheint mir eine Verlegenheitsauskunft zu sein, die den Charakter der prophetischen Rede verkennt. Immerhin wäre das Wort ganz unverständlich, wenn nicht Jesaja durch den Artikel (*das Weib*) auf eine damals bereits vorhandene Tradition anspielte.

Meinhold (der heilige Rest S. 122) behauptet freilich, das Wunder sei eben »die Voraussage des Propheten, daß die עלמה[1] einen Sohn gebären und er[2] diesen Immanuel nennen werde«. Aber das wäre ein Wunder, das nicht den geringsten Zusammenhang aufwiese mit der politischen Situation, in der wir uns hier befinden, ein Wunder, das mit der Vernichtung Ephraims und Arams gar nichts zu tun hat, während doch der geweissagte Knabe in die engste Beziehung zu dieser Tatsache gesetzt wird. Einer weiteren Schwierigkeit entgeht Meinhold nur durch den Gewaltakt der Streichung: Um die Zeit, wo der Knabe gut und böse unterscheiden kann, d. h. wo er etwa 4—5 Jahre alt ist, wird Juda, Aram, Ephraim verwüstet sein und der Knabe selbst wird Milch und Honig essen müssen. Diese Speisen gelten hier also als Zeichen der Hirtenkost, des ärmlichen Nomaden. Es ist bereits oben (S. 215) betont worden, wie auffällig dieser auch von Meinhold beanstandete Zug ist. Aber deshalb ist es doch verfehlt, wenn Meinhold ihn so, wie er überliefert ist, auf die messianische Heilszeit beziehen will (S. 117). Man wird diesem Kritiker zustimmen müssen, sobald er seine Behauptung dahin einschränkt, daß diese Einzelheit ursprünglich einmal vielleicht die Fülle der paradiesischen Zeit veranschaulichen sollte, daß er aber im jetzigen Zusammenhange wahrscheinlich das Gegenteil besagt. Wir möchten das um so mehr annehmen, als V. 22 dieselbe[3] Anschauung ausgesprochen wird.

Dann aber zerstört V. 15, genau so wie V. 17, den Sinn der ganzen Szene. Denn wir erwarten keine Unheils-, sondern eine Heilsweissagung: Ephraim und Aram sollen vernichtet, aber

---

1. Meinhold denkt an Jesajas Frau. 2. Meinhold liest קראתי.
3. Der Unterschied von חלב und חמאה ist bedeutungslos.

Juda soll gerettet werden. Das war doch die Botschaft, die der Prophet dem Ahas auszurichten hatte, und dazu paßt auch der Name des Kindes: *Gott mit uns*, Gott mit Juda. Und trotzdem soll der Knabe Milch und Honig essen, dann wenn er 4—5 Jahre alt ist? Wie reimt sich das mit einer Rettung Judas, da dies Wort vielmehr die Verödung des Landes voraussetzt? Im Gegensatz dazu verkündet V. 16 die Verheerung *des Landes, vor dessen beiden Königen Ahas graut,* also Ephraims und Arams. Wir dürfen aus diesem Verse stillschweigend ergänzen, daß Juda dem Verderben glücklich entgeht. Dagegen greift nun V. 17 in stilistisch sehr unschöner Weise auf V. 15 zurück: Über Juda sollen schreckliche Tage kommen, wie sie seit dem Abfall Ephraims nicht dagewesen sind. Hält man V. 15 und 17 für echt, so muß man auf eine Erklärung dieser Szene verzichten. Denn eine Unheilsweissagung läßt sich weder mit dem Namen Immanuel noch mit dem Anfang dieses Kapitels vereinigen.

Man hat auch kein Recht, eine ganze Geschichte zu konstruieren, etwa so: Wenn das Kind geboren ist, d. h. in spätestens neun Monaten, ist Gott mit Juda gewesen und hat es vor Ephraim und Aram gerettet. Zur Erinnerung an diese *Gottestat* wird dem Kinde der symbolische Name Immanuel zu teil, der ihm auch bleibt, trotzdem er später nicht mehr paßt, sondern eigentlich *Gott wider uns* lauten sollte. Denn wenn der Knabe zwischen gut und böse unterscheiden kann, also etwa vierjährig geworden ist, dann wird Juda ebenso verwüstet sein wie Ephraim und Aram. Diese Konstruktion ist unmöglich, weil sie erstens die Hauptsache, nämlich die Rettung Judas, ergänzen muß, weil sie zweitens die stilistisch unschöne Auseinanderreißung von V. 15 und 17 nicht erklärt, weil sie drittens der Stimmung nicht gerecht wird, die in den Worten liegt: *das Land, vor dessen beiden Königen dir graut.* Das ist keine Drohung, sondern eine Verheißung.

Es scheint also nichts weiter übrig zu bleiben, als V. 17 zu streichen, der den gröbsten Anstoß enthält. Bei V. 15 ist das nicht unbedingt notwendig, da er für sich allein und nur mit V. 16 verbunden auch in glückverheißendem Sinne aufgefaßt werden kann. Wenn nur V. 15 und 16 echt sind, so ist der Zusammenhang vielleicht verständlich. Ich sage mit Ab-

sicht »vielleicht«; denn es bleiben auch dann noch eine Reihe von Schwierigkeiten. Wir fragen erstens: Soll denn nur Immanuel die Segenszeit erleben, als deren typische Güter Milch und Honig genannt werden? Sollen nicht alle Israeliten daran teilnehmen? Wir fragen zweitens: Warum soll Immanuel allein um die Zeit, wo er gut und böse unterscheiden kann, diese Speisen genießen? Warum nicht auch fernerhin? Drittens: Warum wird dieser Zug überhaupt erwähnt, da er in dem Zusammenhange durchaus überflüssig ist? Diese Erwägungen könnten uns wohl verleiten, auch V. 15 zu streichen. Aber V. 16 ist nicht weniger bedenklich, wenn man den genauen Wortlaut beachtet: Juda soll allerdings gerettet, Ephraim und Aram sollen verödet werden, — das paßt vorzüglich in die Situation hinein —, aber das soll doch erst geschehen, bevor der Knabe zwischen gut und böse unterscheiden kann! Bis dahin, d. h. innerhalb der nächsten 4—5 Jahre, aber hätten Ephraim und Aram grade genügend Zeit, um Juda zu verwüsten und zu bedrücken! Also scheint auch dieser Vers keine Verheißung, sondern eine Drohung zu sein. Trotzdem ist der Zusammenhang vielleicht verständlich, sobald man sich entschließt, hier eine von Jesaja benutzte Tradition anzunehmen.

Es gab, so müssen wir vermuten, zur Zeit Jesajas eine bekannte Weissagung von der Geburt eines wunderbaren Knaben, der den Namen Immanuel erhalten, in seiner Kindheit Milch und Honig essen und, ehe er zwischen gut und böse unterscheiden gelernt hätte, d. h. noch ehe er fünf Jahre alt sei, der Befreier seines Volkes oder der Bringer des Glückes werden sollte. Das Wunder, das Jesaja dem Ahas prophezeit, besteht darin, daß er die Erfüllung dieser Weissagung für die Gegenwart ankündigt: Das Weib, das du kennst, König, ist schon schwanger, und über eine Weile wird der Retter Immanuel geboren, wie es das alte Orakel verheißt! Hier tritt uns der gewaltige Glaubensmut und die imponierende Kühnheit Jesajas klar vor die Augen. Er wagt, das für wirklich und gegenwärtig auszugeben, was für die anderen in einer ungewissen Zukunft liegt. In dem Augenblick, wo man einen von Jesaja der Tradition entlehnten Stoff annimmt, kommt man über die oben erwähnten Schwierigkeiten hinweg. Denn von da an darf

man auf die Einzelheiten kein Gewicht mehr legen, weil sie nicht ad hoc erfunden, sondern überliefert sind. Man darf die Worte nicht mehr pressen, sondern nur auf die Pointe achten, die in ihnen enthalten ist: Jetzt, in der allernächsten Zeit wird der Immanuel erscheinen, der uns aus aller Not befreit.

Trotzdem so die Worte einigermaßen verständlich werden, wage ich auch diese Erklärung nicht mit Sicherheit vorzutragen. Denn das ganze Kapitel ist in einem so traurigen Zustande, daß wir über Fragmente, Lücken und Widersprüche schwerlich hinausgelangen. Nur V. 1—7 geben einen guten und klaren Sinn. Die historische Situation wird anschaulich geschildert, der Ort genau angegeben, an dem die Szene stattfindet, und das Orakel deutlich verkündigt: Ephraim und Aram wollen Juda vernichten, *aber nicht soll's bestehen und nicht soll's geschehen!* (V. 7). Damit ist die Geschichte zu Ende; eine weitere Fortsetzung erwartet man nicht. Die beiden nächsten Verse (8. 9) geben so, wie sie heute lauten, keinen Sinn. Was heißt denn das: Das Haupt von Aram ist Damaskus, von Damaskus Resin, von Ephraim Samaria und von Samaria Pekach? Hier muß irgend etwas ausgefallen sein. In V. 10 tritt plötzlich ein ganz unmotivierter Personenwechsel ein. Jetzt ist nicht mehr von Jesaja und Ahas, sondern von Jahve und Ahas die Rede. Ebenso wenig begreift man, warum Ahas sich ein Wunder erbitten soll. Daß der König an der vom Propheten vorgetragenen Prophezeiung Zweifel hege, ist nur eine Vermutung der Exegeten, die durch den Text nicht gerechtfertigt ist. Man möchte mit V. 10 eine ganz neue Situation beginnen lassen. Das ist wieder deshalb sehr schwierig, weil sie der vorigen zu ähnlich ist. Ebenso sind V. 18f. und 20—25 lose angefügte Texte, die mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhängen, obwohl V. 22 (Milch und Honig) darauf zurückweist. Das Kapitel muß von einem späteren Redaktor so stark überarbeitet sein, daß man am besten tut, die einzelnen Verse für sich allein zu behandeln.

Fassen wir nun noch einmal das zusammen, worauf es für uns hier ankommt: Die Immanuelweissagung muß auf eine damals bekannte Tradition anspielen, da die einzelnen Züge ganz abrupt sind und nicht erklärt werden: Das Weib, das Essen von Milch und Honig in der Kindheit, der Knabe Immanuel

als Befreier und Retter, ehe er zwischen gut und böse unterscheiden kann. Es muß sich hier um eine mythische Gestalt handeln, »denn ein eben geborenes Menschenkind kann seinem Volke nicht helfen, wohl aber ein göttliches Kind« (Gunkel). Dazu stimmt, was wir oben (vgl. S. 210 ff.) über Milch und Honig als die Götterspeise ausgeführt haben.

Genau so wie hier wird sonst in der Heilseschatologie auf die wunderbare Geburt des Messias angespielt[1]. So heißt es Mch. 5 1ff.: *Und du, Beth Ephrat, kleinster*[2] *unter den Gauen Judas, aus dir wird hervorgehen, der über Israel herrschen soll, und seine Herkunft stammt aus der Vorzeit, den Tagen der Urzeit. Darum wird er sie preisgeben, bis die Gebärende geboren hat; dann wird der Rest seiner Brüder zu den Kindern Israels zurückkehren. Und er tritt auf und weidet in der Kraft Jahves, in der Hoheit des Namens Jahves, seines Gottes, und sie werden (ruhig) wohnen; denn nun ist er groß bis zu den Enden der Erde hin. Und das wird der Friede sein: Wenn Assur in unser Land kommt und unser Gebiet*[3] *betritt, so stellen wir wider es sieben Hirten und acht Fürsten der Menschen auf, und sie weiden das Land Assur mit dem Schwerte und das Land Nimrods mit dem Gezückten*[4] *und erretten*[5] *vor Assur, wenn es in unser Land kommt und unser Gebiet betritt.* Der Verfasser singt ein Lied auf den Messias. Aus der Dynastie Davids soll ein künftiger König sprossen, der nicht nur Israel weiden, sondern dessen Herrschaft bis an die Enden der Erde reichen soll. Soweit ist alles verständlich. Daneben aber findet sich eine Reihe rätselhafter Einzelheiten.

Der Stil ist prophetisch-abrupt, das nicht genannte Subjekt wechselt fortwährend[6]. Zunächst wird vom Messias geredet, dann von Gott (*er* wird sie preisgeben), darauf wieder vom Messias (*er* tritt auf) und endlich von den Judäern (*wir*). Wir fragen vergebens, warum besonders von der *Gebärenden* gesprochen wird und was *die sieben Fürsten und acht Hirten der Menschen* vorstellen. Wellhausen meint, die erwähnte Geburt »lasse sich nur verstehen als Anspielung auf die Stelle Jes. 7 14,

1. Vgl. zum Folgenden Gunkel: Forschungen I S. 24 f.
2. Lies בית אפרת הצעיר Roorda.
3. Lies אדמתינו LXX.
4. So mit Recht Wellhausen.
5. Lies וְהִצִּילוּ Wellhausen.
6. Mit der Ausscheidung von V. 2 ist nichts geholfen.

die dann also hier schon als klassisch gilt. Dergleichen geheimnisvolle Andeutungen, mit literarischen Beziehungen, sind nicht im Stil der älteren Propheten«. Aber da die sieben Hirten und acht Fürsten der Menschen nur hier vorkommen und nicht aus der angeblichen Jesajaquelle geschöpft sein können, sondern aus einer besonderen, sei es schriftlichen sei es mündlichen, Tradition geflossen sein müssen, so ist nicht einzusehen, warum die Geburt des Kindes grade auf Jes. 7_{14} zurückgehen soll. Hier liegt vielmehr eine alte vorprophetische Überlieferung vor, die auch Jes. 9_5 vorausgesetzt ist.

Jes. 9_{1-6} ist die bereits erfolgte Geburt eines Kindes geschildert, das auf dem Throne Davids sitzen soll: *Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und es kommt die Herrschaft auf seine Schulter . . . zur Mehrung der Gerechtigkeit*[1] *und zum Frieden ohne Ende, auf dem Throne Davids und über sein Königreich, es zu festigen und zu stützen mit Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit.* Zur Erklärung des Perfektums bleiben zwei Möglichkeiten. Entweder handelt es sich hier um die Verherrlichung eines wirklich gebornen Kronprinzen, der als die künftige Zierde und Stütze des Davidsthrones gepriesen wird. Dann haben wir es hier mit dem Hofstil zu tun. Oder es ist ein nicht weiter zu identifizierendes Kind gemeint, das eschatologische Kind, von dem jedermann wußte, daß es kommen sollte, und dessen in Zukunft erfolgende Geburt hier im eschatologischen Stil als bereits gegenwärtig beschrieben wird. In jedem Falle aber müssen wir einen Stil annehmen. Denn es lassen sich keine Tatsachen denken, auf Grund deren das Lied entstanden und gedichtet sein könnte. Mögen vielleicht an einen tatkräftigen, genialen Herrscher die kühnsten Erwartungen geknüpft werden, so ist dasselbe doch unmöglich bei einem eben gebornen Kinde. Wer sich für den Hofstil entscheidet, muß außerdem zugeben, daß hier eschatologische Motive benutzt sind. Das eschatologische Kolorit dieses Stückes ist unverkennbar aus V. 4: *Denn jeder mit Gedröhn auftretende Stiefel und mit Blut befleckte Mantel, der wird werden zum Brande, eine Speise des Feuers.*

---

1. Auf diese Verderbnis hat mich GUNKEL aufmerksam gemacht. Ich lese המישור vgl. Mal. 2_6.

Mit der Wiederkehr der goldenen Urzeit verschwindet der Krieg und das Kriegsgerät. Dieser mythische Gedanke war zur Zeit des Propheten bereits geläufig. Die dichterische Form freilich, in die er gekleidet, und die besondere Ausprägung, die ihm gegeben wird, ist das originale Eigentum Jesajas, das man gewiß nicht gering schätzen darf. Aber soweit hier ein Stil vorliegt, kann Jesaja nicht der Schöpfer sein.

Dasselbe folgt zweitens aus der literarischen Komposition des Stückes. Die Zusammenhangslosigkeit und Abruptheit der einzelnen Verse ist freilich eine Eigentümlichkeit der ganzen Prophetie. Aber aus den lose aneinandergereihten Dingen der Heilszeit gewinnt man überhaupt kein anschaulich-lebendiges Bild, das man von einem Autor wie Jesaja verlangen darf: Denen, die in der Finsternis wandeln, erglänzt ein großes Licht. Ein gewaltiger Jubel wie beim Erntefest und beim Beuteteilen erhebt sich. *Denn* das drückende Joch des Drängers wird zerbrochen wie am Tage Midians. *Denn* jeder Kriegsstiefel und jeder Kriegsmantel wird verbrannt. *Denn* der zukünftige König ist geboren und wird das Reich Davids befestigen. Trotz aller kausalen Partikeln ist keine organische Verbindung zwischen den einzelnen Tatsachen hergestellt. Wir fragen vergeblich, ob der Messias an dem Befreiungskampf gegen die Feinde beteiligt ist oder nicht, ob er erst nach dem Eintritt der Friedenszeit geboren wird oder nicht. Hätte Jesaja die drei Dinge erfunden, so hätte er sich nicht mit einer bloßen Aufzählung begnügen dürfen, wenn anders er von seinen Hörern und Lesern verstanden sein wollte. Lehnte er sich hingegen an eine damals bekannte und geläufige Tradition an, so bedurfte es für seine Zeitgenossen nur einer kurzen Erinnerung. Ein paar Schlagworte machten ihnen klar, was er zu sagen hatte. Je undeutlicher und verworrener sie für uns sind, um so heller und anschaulicher müssen sie in den Köpfen der damaligen Leute gelebt haben. Oder wenn man das nicht annehmen will, so kann man darauf hinweisen, daß grade im Stil viele Elemente von Generation zu Generation mitgeschleppt werden, die jedermann vertraut klingen, die aber dennoch verdunkelt sind. Mag dies oder jenes richtig sein, jedenfalls sind originale Ideen des Propheten ausgeschlossen.

Drittens sprechen die mythischen Überreste gegen Jesajas

Urheberschaft. Erwähnt ist bereits der eschatologische Friede, der durch kein Säbelgerassel gestört werden kann. Dazu kommen die geheimnisvollen Namen, die das Kind erhält, die nichts Nebensächliches sind, sondern das Wesen ausdrücken. Die Namengebung und Umnennung von Personen und Sachen, spielt eine große Rolle in den eschatologischen Reden (Hos. $2_{1.\,3}$. Jes. 1_{26}. 4_{3}. 58_{12}. $60_{14.\,18}$. 61_{6}. 62_{12}. Ez. 48_{35}). Sie ist vielleicht alt und hängt mit der großen *Wendung des Geschickes* (שׁוּב שְׁבוּת) überhaupt zusammen. Wie am Anfang der jetzigen Welt alle Dinge ihren bestimmten Namen empfangen haben, so werden sie auch in der künftigen Welt neu genannt. Der Wechsel der Namen bedeutet ursprünglich einen Wechsel in dem Wesen des Trägers. In dieser späteren Zeit mögen solche uralten, primitiven Anschauungen nicht mehr lebendig gewesen sein. Die Neunennung gehörte nun einmal zu den eschatologischen Schilderungen und man sprach davon, weil es so Brauch war. Durch die Abhängigkeit von einem solchen festausgeprägten Stil soll die Originalität der Propheten natürlich nicht verkleinert werden, obwohl sie im Einzelnen nicht immer nachgewiesen werden kann. Im Allgemeinen aber müssen wir überall bedenken, daß diese größten Männer Israels trotz des übernommenen Stils und trotz vieler Einzelheiten völlig selbständig sind. Die von Jesaja überlieferten Namen des eschatologischen Königs sind einer genaueren Betrachtung wert.

Er heißt אֵל גִּבּוֹר *mächtiger Gott*. Denselben Titel führen Jahve (האל הַגָּדוֹל הגבור Dtn. 10_{17}. Jer. 32_{18} vgl. Jes. 10_{21}) und die verstorbenen Giganten der Urzeit (אלי גבורים Ez. 32_{21}), die zwar nicht unter die himmlischen Götter aufgenommen sind, wohl aber einen Ehrenplatz in der Šeol innehaben. Die El-Religion ist, wie die Genesis lehrt, nicht israelitischen, sondern kanaanitischen Ursprungs[1]. Zwischen einem אל und einem גבור ist nach kanaanitischer Auffassung kein großer Unterschied. »Wie ein starker El zu denken ist, wie weit seine Kraft reichte, das zeigt ja die Erzählung von dem El von Peniel (Gen. 32_{25}ff.) und seinem mißlungenen Angriff auf Jakob, der freilich auch übermenschlich stark ist[2]« (Duhm zu Jes. 9_{5}). »Wie im Standes-

1. Vgl. Gunkel: Genesis² S. 165.

2. Vgl. Job. 41_{17}, wo ebenfalls אלים dem Sinne nach so viel wie »Helden« bedeutet.

verhältnis der Edle zwischen dem König und Freien, so steht der Held zwischen Gott und dem Menschen. Aus den Edlen gehen Könige, aus den Helden Götter hervor. ἥρως ἐστὶ ἐξ ἀνθρώπου τι καὶ θεοῦ σύνθετον, ὃ μήτε ἄνθρωπός ἐστι μήτε θεός, καὶ συναμφότερός ἐστι (Lucian in dial. mort. 3), doch so, daß das Menschliche vorwalte: ita tamen, ut plus ab homine habeat, sagt Servius zu Aen. 1, 200«[1]. Der von Jesaja erwartete Held ist menschlicher König und Gott zugleich, ist eine Art Halbgott. Wie immer man es erklären mag, die Tatsache selbst steht, ganz abgesehen von der Deutung, fest: Dem Messias ist hier ein göttliches Prädikat beigelegt.

Ein zweites ebenfalls göttliches Epitheton ist אֲבִי־עַד. Die Übersetzung *Beutevater* ist an sich nicht einleuchtend und wird es durch den Zusammenhang noch weniger. Denn das folgende *Fürst des Friedens* bildet einen absoluten Gegensatz dazu, und das vorhergehende אל גבור weist nach einer anderen Richtung. Jenes Epitheton heißt vielmehr *Vater der Ewigkeit* und ist so gut ein Attribut der Gottheit wie שֹׁכֵן עד *Bewohner der Ewigkeit,* das Jes. 57 15 von Jahve ausgesagt wird. Als altisraelitisches Beiwort der Gottheit ist *Ewigvater,* bei dem der Begriff des *Vaters* natürlich nicht gepreßt werden darf, sondern etwa als *Herr* aufzufassen ist, allerdings nicht belegbar, da die Ewigkeit Gottes in der älteren Religion noch keine Rolle spielt, wohl aber als altkanaanitisches, kennen wir doch einen אֵל עוֹלָם, einen *Gott der Ewigkeit,* als Numen von Beeršaba (Gen. 21 33). Vielleicht dürfen wir an Ägypten erinnern (Guthe), wo derartige göttliche Prädikate wie *der große Gott, Herr über die Unendlichkeit, Fürst der Ewigkeit* ganz geläufig sind und wo auch die vergötterten Könige damit geschmückt werden.

Ebenso geht das dritte Attribut *der Wunder rät* oder *ein Wunder an Rat* über die gewöhnlichen Königstitel hinaus. Nach Jes. 25 1 ist Jahve es, der *Wunderbeschlüsse*[2] vollbringt, und zwischen einem פלא יועץ und einem עשה פלא *Wundertäter* ist am Ende kein großer Unterschied. Selbst der Ausdruck *Friedefürst,* der sehr nahe zu liegen scheint, kehrt im Alten Testament nicht wieder. Solche mythischen Namen, wie sie hier, zum Teil sicher, vorliegen, werden nicht

---

1. Grimm: Mythol. I⁴ S. 282. 2. So mit Recht Duhm.

erdichtet, am allerwenigsten von einem Propheten wie Jesaja, sondern aus der Überlieferung entnommen. Hat der Prophet ein bestimmtes Königskind im Auge, so muß er sich an einen festausgeprägten Stil angeschlossen haben, bei dem mythische Termini nicht auffällig sind. Bei einer absoluten Zukunftshoffnung muß erst recht eine Tradition vorausgesetzt werden. Denn kein Israelit, kein Prophet konnte in einer so späten Zeit die Hoffnung auf einen mit göttlichen Eigenschaften ausgestatteten König aus der Luft greifen. Selbst die kühnsten Erwartungen sind trotz all ihrer Kühnheit noch lange nicht mythisch. Hätte Jesaja sie zum ersten Male ausgesprochen, so hätte er diese nicht nur für uns, sondern auch für seine Zeitgenossen ungeheuren Behauptungen näher erklären und begründen müssen.

Jesaja kann nicht der Autor der Ideen sein. Waren sie aber zu seiner Zeit im Volke gang und gäbe, so haben wir keinen Grund, die Verse ihm abzuerkennen und in ein späteres Jahrhundert zu verlegen. Das ist um so weniger möglich, weil sie bei einem jüngeren Schriftsteller noch unverständlicher sind. Aus einer messianischen Umprägung der Immanuelweissagung (Volz S. 59) sind sie nicht begreiflich, da in ihnen mythische Elemente erhalten sind, die sich nicht durch bloß literarische Beziehungen oder Abhängigkeitsverhältnisse gebildet haben können. Diese mythischen Dinge sind ihrer Natur nach auf jeden Fall alt, mögen sie nun früher oder später aufgezeichnet sein. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Messiasnamen von Jes. 9_5 niemals wiederkehren. Das ist sehr beachtenswert. Späte Abfassungszeit daraus zu erschließen, ist falsch, da die erwähnte Tatsache dadurch nicht erklärlicher wird. Im Gegenteil, je älter Jes. 9_1ff. datiert wird, um so leichter wird man annehmen können, daß hier noch eine alte Tradition vorliegt, die nachmals ganz verschollen ist.

Jes 9_5 lernten wir göttliche Prädikate des Messias kennen: *Heldengott, Ewigvater*. Jes. 7_{15} haben wir *Milch und Honig* als umgedeuteten Überrest der Götterspeise auffassen zu müssen geglaubt. Wir dürfen den Messias darum mit Recht als eine Art Halbgott bezeichnen. Was liegt näher als in der *Gebärenden* Mch. 5_2 und dem *Weibe* Jes. 7_{14} den letzten, verhallenden

Nachklang der Gottesmutter zu hören[1]? Ein strikter Beweis läßt sich nicht führen; wir müssen uns mit dem indirekten Grunde begnügen, daß das göttliche Kind eine göttliche Mutter voraussetzt. Ob die Mutter als Frau oder »Jungfrau« gedacht ist, läßt sich aus dem Jes. 7_{14} gebrauchten Worte nicht entscheiden, da עלמה beides heißen kann. Es ist jedoch kein Grund vorhanden, die traditionelle Deutung auf die »Jungfrau« anzufechten. Später hat die Geburt des Messias eine noch größere Rolle gespielt. Die Rabbiner reden von *Christuswehen* (חֶבְלֵיהּ דִּמְשִׁיחַ[2]), die bereits im Neuen Testamente (Mark. 13_9) auf die dem Ende vorangehenden Drangsale bezogen sind. Daß der Ausdruck nicht von Anfang an diese Dinge bezeichnen sollte, ist klar. Gunkel[3] hat ihn wohl richtig mit Apk. Joh. 12 kombiniert, wo die Geburt des Messias durchsichtiger als im Alten Testamente auf eine mythische Figur zurückgeführt wird, *ein Weib, gekleidet in die Sonne, der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Kopfe ein Kranz von zwölf Sternen, und sie war schwanger und schrie in Wehen und Qualen der Geburt.* Die Tradition, die bei den Propheten als halb verschollen vorausgesetzt werden muß, ist hier wieder lebendig. Sie muß aufs neue aus der Fremde eingeströmt sein.

Denn der ausländische Ursprung ist sicher. Eine Gottesmutter hat in Israel nie existiert. An welche Göttin wir speziell zu denken haben, läßt sich heute noch nicht entscheiden. Man hat für die apokalyptische Gestalt auf babylonische, ägyptische und griechische[4] Parallelen hingewiesen: die babylonische Damkina, die Mutter des Marduk, und die ägyptische Hathor, die Mutter des Horus, streiten vor allem um die Palme des Sieges. Vielleicht darf man auch an Ištar erinnern, die in dem Hofstil, wie wir gesehen haben, als Königsmutter erwähnt wird. Dann würden sich am Ende *die sieben Hirten und acht Fürsten der Menschen* erklären (Mch. 5_4), da fünfzehn die Zahl der Ištar ist[5]. Doch ist diese Frage verhältnismäßig gleichgültig gegen-

---

1. So zuerst Gunkel: Forschungen I S. 24.

1. Volz: Jüd. Esch. S. 173. 3. Schöpfung S. 271.

4. Gunkel: Schöpfung S. 386. Bousset: Kommentar zur Apk.; Rel. S. 486. Zimmern KAT[3] S. 360. Gunkel: Forschungen I S. 56.

5. Zimmern KAT[3] S. 454.

über der Hauptsache, daß die Gestalt der Messiasmutter aus der Fremde nach Israel gewandert ist. Das muß bereits in alter Zeit geschehen sein, da die ursprünglich mythische Tradition so, wie sie uns in den Prophetenschriften begegnet, bis auf ganz geringe Spuren verloren gegangen und in israelitischem Geiste umgeprägt ist.

Ebenso wie die Messiasmutter stammt auch der Messias aus der Fremde. Wir können das nicht nur um seiner mythischen Züge willen behaupten, sondern auch deshalb, weil die Salbung, nach der er später seinen Namen führt, gar keine Rolle spielt und völlig nebensächlich ist. Im Ganzen haben wir drei Elemente unterschieden, die vielleicht drei verschiedene, chronologisch aufeinander folgende Stufen derselben Gestalt repräsentieren, vielleicht aber auch drei verschiedenen Gestalten entsprechen. Die älteste, weil undeutlichste, Gestalt ist die eines göttlichen Kindes, das gleich nach seiner Geburt der Welt (Israel) das Heil bringt. Etwas konkreter ist die (vielleicht mit der ersten identische, vielleicht erst später mit ihr kombinierte) Gestalt des Gottkönigs mit göttlichen Epitheta und göttlichen Funktionen. Am anschaulichsten ist die völlig israelitisierte Gestalt des Davididen, eines künftigen Herrschers aus dem nationalen Königsgeschlecht, der am Ende die ganze Welt beherrscht und keine Nachfolger mehr hat. Wenn wir ganz genau sein wollen, so dürfen wir nur die letzte Gestalt »einen« Messias nennen. Denn »der« Messias war damals noch nicht zu einer fest konsolidierten Größe geworden, und es scheint nicht ausgeschlossen, daß z. B. ein Jesaja noch mehrere eschatologische Gestalten neben einander kannte (Immanuel, Davidide).

Jetzt verstehen wir bis zu einem gewissen Grade, wie in der Heilseschatologie Jahve durch den Messias verdrängt werden konnte. Was bei einem einfachen Könige unbegreiflich ist, wird begreiflicher bei einem Gottkönige. Durch seine halbgöttliche Natur wird der eschatologische Herrscher näher an Jahve herangerückt und kann dessen Funktionen leichter übernehmen. Die allgemeine religiöse Voraussetzung, unter der sich allein eine Gestalt wie der Gottkönig bilden konnte, ist die zwar nicht in Israel, wohl aber bei seinen Nachbarvölkern nachweisbare Königsvergötterung. In der Eschatologie aber handelt es sich nicht nur um diese allgemeine religiöse Anschauung,

sondern der Messias ist eine ganz spezielle Figur, die ihr Dasein einer bestimmten Vorstellung und vielleicht einem bestimmten Mythus verdankt. Trotzdem muß man die Möglichkeit im Auge behalten, daß hier verschiedene Wurzeln zusammengewachsen sind, die bis in ihre entferntesten Ausläufer zu verfolgen unsere nächste Aufgabe sein muß.

§ 26. Der Paradieskönig.

Es ist beachtenswert, wie selten der Messias als Besieger der Feinde auftritt. Wo von dem Weltreich die Rede ist, geschieht es meist mit einer flüchtigen Erwähnung oder aber es wird geschildert, wie Israel oder Jahve — nicht, wie der Messias — seine Gegner bezwingt. Der Messias ist trotz seiner Herrschernatur kein Kriegsheld, kein »Beutevater«, sondern ein *Friedensfürst*. Die Tätigkeit jedes Königs ist zweifacher Art: im Frieden zu richten und im Kriege zu führen. Die zweite Aufgabe aber kommt beim eschatologischen Könige fast gar nicht in Betracht. Wie er die Weltherrschaft gewinnt, erfahren wir nicht. Er hat sie eben und übt sie aus im Sinne eines gerechten Richters. Er braucht keine Waffengewalt, um seine Macht aufrecht zu halten, sondern es genügt ein Hauch seiner Lippen, ein Spruch seines Mundes. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, obwohl es über diese Welt sich streckt. Das Hauptcharakteristikum seiner Regierungszeit ist der ewige goldene Friede, wie er einst im Paradiese, in der Urzeit herrschte. Daneben fehlen auch andersartige Züge nicht ganz, allein sie treten in den Hintergrund; sie sind einzeln, verloren, abgerissen und werden niemals zu einem konkret-lebendigen Bilde gestaltet.

So heißt der Messias Zach. 9 9f. zwar siegreich, aber das, was der Verfasser schildert, ist kein Sieg und kein Siegesfürst: *Freue dich sehr, Tochter Zion, brich in Jubel aus, Tochter Jerusalem, denn dein König kommt zu dir; gerecht und siegreich*[1] *ist er, demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin. Er wird die Wagen aus Ephraim und die Rosse aus Jerusalem vernichten*[2], *und vernichtet wird der Kriegsbogen;*

1. Vielleicht ist mit den LXX מוֹשִׁיעַ *hülfreich* zu lesen (Gunkel nach schriftlicher Mitteilung). 2. Lies הכרת LXX.

er schafft den Völkern Frieden durch seinen Spruch, und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Euphrat bis zu den Enden der Erde. Der Messias tut das Gegenteil von dem, was sonst ein Herrscher zu tun pflegt. Statt seine Rüstung zu stärken, rüstet er ab. Wenn er sich dabei auf Ephraim und Juda zu beschränken scheint, dürfen wir dies der mangelnden Anschauungskraft des Verfassers zur Last legen, dessen Blick auf Palästina gebannt ist. Der Schriftsteller, der hier zu uns redet, arbeitet mit überkommenen Stoffen, ohne sie völlig zu durchdringen. Das Reiten des Messias auf einem Esel, das hier als Zeichen der Demut aufgefaßt ist, hat man bisher als etwas Selbstverständliches hingenommen, ohne sich darüber zu wundern. Nirgendwo sonst wird der eschatologische König als besonders *demütig* gedacht, auch die Ausrottung der Kriegswagen und die Schaffung des Völkerfriedens gilt nirgends als Ausfluß seiner Demut. Der Messias wird nur hier als demütig hingestellt. Dieser Gedanke bildete sich im Anschluß an einen der Tradition entlehnten, aber nicht mehr verstandenen Zug. Jer. 17_{25}. 22_{4} wird betont, wie der König der Zukunft einen herrlichen prunkvollen Einzug hält auf Wagen und Rossen, so wie es sich für einen mächtigen, siegreichen Herrscher geziemt. Erst seit der Zeit Salomos wurden Pferde in größerem Maße eingeführt, blieben aber auf die Könige und die vornehmen Leute beschränkt. Die Ärmeren begnügten sich mit dem Esel. Wenn darum der Messias auf einem Esel reitet, so konnte das in der späteren Zeit als Zeichen der Demut gedeutet werden. Aber nur die Deutung ist neu, der Zug selbst ist alt. In der älteren und bis in die königliche Zeit hinein war der Esel das Reittier der Fürsten (Jdc. 10_{4}. 12_{14}. II Sam. 19_{27}). Unsere Zacharjastelle scheint von Gen. 49_{11} (oder einer verwandten Tradition) abhängig, wo ebenfalls der Esel oder das Füllen der Eselin als Tier des Messias genannt wird: *Nicht weicht das Szepter von Juda noch der Stab zwischen seinen Füßen, bis sein (eschatologischer) Herrscher*[1] *kommt, dem die Völker gehorchen, der seinen Esel an den Weinstock bindet, an die Rebe seiner Eselin Füllen, der sein Gewand in Wein wäscht, in Traubenblut sein Kleid, dessen Augen vom Weine*

1. Lies מֹשְׁלֹה.

funkeln[1] *und dessen Zähne weiß sind von Milch.* Unter dem Messias wird Juda in ein paradiesisches Milch- und Weinland verwandelt, so daß der König die sonst sorglich gehüteten Rebstöcke zum Anbinden seines königlichen Reittieres benutzen kann. Wenn diese Erklärung der Zacharjastelle richtig ist, so zeigt sich hier an einer archäologischen Einzelheit, wie alt und richtig die traditionell messianische Deutung von Gen. 49 11 und wie unmöglich es ist, die Gestalt des Messias erst in dem oder nach dem Exil entstehen zu lassen; denn dann wäre niemals der Esel zu seinem Reittier gemacht worden. Nicht Demut, sondern königliche Gerechtigkeit ist das Kennzeichen des Messias.

Siehe, Tage kommen, spricht Jahve, da erwecke ich dem David einen gerechten Sproß, und er soll herrschen als König und sich einsichtig zeigen und Recht und Gerechtigkeit schaffen im Lande. In seinen Tagen wird Juda Hülfe erfahren und Israel sicher wohnen, und das ist sein Name, mit dem man ihn nennen wird: Jahve ist unsere Gerechtigkeit (Jer. 23 5f. vgl. Jer. 33 14ff.). Gerechtigkeit und Paradiesesfrieden lehrt uns auch Ez. 34 23ff. als die Merkmale des eschatologischen Reiches kennen: *Und ich werde einen einzigen Hirten über sie erwecken, der sie weiden soll, meinen Knecht David . . . Und ich, Jahve, will ihnen zum Gotte sein, und mein Knecht David ist Fürst in ihrer Mitte; ich, Jahve, habe es geredet. Und ich werde meinen Friedensbund für sie abschließen und die schlimmen Tiere aus dem Lande beseitigen, daß sie in der Wüste sicher wohnen und in den Wäldern (ruhig) schlafen können.*

Während Jes. 9 4 u. 5 Paradies und Paradieskönig nur lose mit einander vereinigt sind, ist ihre Verbindung Jes. 11 1ff. sehr viel enger: *Hervorgehen wird ein Reis aus dem Stumpfe Isais und ein Sproß aus seinen Wurzeln Frucht tragen. Und niederlassen wird sich auf ihn der Geist Jahves, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und Furcht Jahves . . . . Und nicht nach dem, was seine Augen sehen, und nicht nach dem, was seine Ohren hören, entscheidet er. Richten wird er in Gerechtig-*

1. Das Wort חַכְלִילִי hat GUNKEL richtig mit *funkelnd* übersetzt. Es hängt wohl (durch Metathesis) zusammen mit כחל, كُحْل *die Augenschminke*, durch die die Augen feurig und glänzend gemacht werden.

keit die Niedrigen und Entscheidung geben in Gradheit den Elenden des Landes, und schlagen wird er den Wüterich[1] *mit dem Stabe seines Mundes und durch den Hauch seiner Lippen töten den Gottlosen. Und es wird sein Gerechtigkeit der Gurt seiner Hüften und Treue der Gürtel seiner Lenden.* Und nun folgt (V. 6—8) das schon behandelte reizende Genrebild, das den goldenen Frieden der eschatologischen Urzeit malt. Das Reich des Messias ist das Friedensreich des Paradieses; unter diesem Könige und Richter kehrt das goldene Zeitalter wieder, wo Mensch und Raubtier sich befreunden und mit einander spielen.

Jetzt, wo wir den gesamten[2] Stoff überschauen, müssen wir uns noch einmal seinen bruchstückartigen Charakter klar machen. Wir lesen in den prophetischen Schriften häufig Schilderungen des goldenen Zeitalters, ohne von einem Könige des eschatologischen Paradieses zu hören. Auf der anderen Seite vernehmen wir von einem eschatologischen König, ohne paradiesische Züge erwähnt zu finden. Das ist überall da der Fall, wo der Messias gewissermaßen ein verklärter David ist, wo er rein nationale Züge trägt. Hier ist offenbar eine völlige Israelitisierung eingetreten, durch die die ursprünglich mythischen Züge abgestoßen und umgeprägt sind. Wo diese aber erhalten sind (d. h. namentlich Jes. 7_{14}ff. 9_{1}ff. 11_{1}ff. Mch. 5_{1}ff.), da begegnen uns zugleich andere mythische Elemente (vgl. Jes. 7_{15}. 9_{4}. 11_{6}ff. Mch. 5_{5}), die, wenn wir sie überhaupt erklären können, mit der Anschauung von der Wiederkehr des Paradieses zusammenhängen. **Die Gestalt des eschatologischen Königs ist darum aus inneren Gründen vom Paradiese untrennbar.** Das Nächstliegende ist es jedenfalls, wenn die eine Reihe der mythischen Elemente auf das Paradies hinweist, dann auch die andere Reihe von dorther abzuleiten. Die Trennung beider Reihen, die in den prophetischen Schriften — nicht immer, aber

---

1. Lies עָרִיץ mit Gesenius.

2. Die Deutung des Messias auf das Volk, die man besonders bei Ps. 2 versucht hat (Smend² S. 374), halte ich für unmöglich. Sie kann weder durch den Hinweis auf Dan. 7_{18}ff. oder auf Clemens Alexandrinus noch durch die (ebenso falsche) kollektivische Deutung der Königspsalmen gerechtfertigt werden.

meist — vollzogen ist, beruht eben auf dem bruchstückartigen Charakter der israelitischen Eschatologie.

Wie am Anfang dieser Welt, so steht am Anfang der künftigen das Paradies mit seinem Könige. Die Genesis kennt nur einen »Menschen«, Adam, und sein Weib, aber keinen »König« als den Bewohner des Paradieses. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als nach religionsgeschichtlichen Parallelen zu suchen. Leider wissen wir bis heute nichts von einem babylonischen Paradiesmythus[1], dessen Mittelpunkt sehr wohl ein Halbgott oder König gebildet haben könnte entsprechend den zehn »Urkönigen«[2]. Eine völlige Analogie aber finden wir in der indo-iranischen Religion: »Herrscher im Reich der Seligen ist des Vivasvant Sohn Yama, von dem der Atharvaveda sagt, daß er *starb der Erste der Sterblichen, hinging als Erster in jene Welt* (XVIII, 3, 13). Wir haben hier den bei den verschiedensten Völkern der Erde wiederkehrenden mythologischen Typus des Oberhaupts der Seelen .... Der Erzeuger des sterblichen Geschlechts wurde dann vielleicht schon in indo-iranischer Zeit als König des goldenen Zeitalters vorgestellt, in dem es nicht Alter und Tod, nicht Hitze und Kälte, nicht Mangel und Leidenschaft gab: zwar der Veda weiß davon nichts, aber die avestischen Zeugnisse von Yima des Vivanhvant Sohn treten in die Lücke ein. Und wie in der hesiodischen Sage von den fünf Weltaltern die Menschen des goldenen Geschlechts nach dem Tode zu besonders mächtigen Dämonen werden, so lebt im Avesta das Reich Yimas als ein Reich seliger, weiser Sterblicher fort, in ein weltentrücktes Wunderland versetzt. Wir überschreiten die Grenzen des Beweisbaren, aber nicht der berechtigten Vermutungen, wenn wir hinter diesen Vorstellungen einen Glauben der arischen Zeit zu erkennen meinen, daß die Seelen derer, die in der goldenen Zeit auf Erden mit Yama gelebt haben, auch im Jenseits den König als die Nächsten umgeben, eine Art Adel unter den Hinge-

1. Der Adapamythus, auf den Zimmern (KAT.[3] S. 520ff.) u. a. hinweist, hat nichts weder mit dem Paradiese noch mit Adam zu tun. Die Ähnlichkeit beschränkt sich auf dasselbe Motiv: Verscherzung der Unsterblichkeit. Vgl. Gunkel: Genesis[2] S. 33.

2. Eusebi Chronic. liber prior ed. Schoene S. 7ff. 31f. Zimmern KAT.[3] S. 531ff.

schiedenen bilden«[1]. Der heroisierte erste Mensch ist hier wie der Messias in Israel der König des goldenen Zeitalters, hier in der Urzeit, dort in der Endzeit.

Aber die Parallelen gehen noch weiter. Wir erinnern uns an die Umwandlung der menschlichen Natur, an das Gottesmahl auf dem Zion mit Fettspeisen und Hefenweinen, an die Ernährung des Restes durch Honig und Milch, wenn wir aus dem Veda hören: »Irdische Unvollkommenheit ist abgetan: das bedeutet nicht innere Erhebung zu ethischen Idealen, sondern Beseitigung körperlicher Gebrechen; die Seligen *haben die Krankheit ihres Leibes hinter sich gelassen; sie sind nicht lahm, nicht krumm von Gliedern.* Sie verkehren droben nicht mit Yama allein, auch mit den himmlischen Göttern. *Beide Könige,* so wird bei der Bestattung dem Toten nachgerufen, *die an der Speise sich erfreuen, Yama sollst du sehen und den Gott Varuṇa* ... Yama zecht unter einem wohlbelaubten Baum zusammen mit den Göttern; dort erschallen Lieder und Flötenspiel; gewiß sind auch die Seligen als Teilhaber an diesem festlichen Treiben zu denken; Soma trinken die Einen, Andere Honig oder geschmolzene Butter ... Wir hören von ... *Teichen von Butter, voll von Milch, von Wasser, von saurer Milch; solche Ströme sollen dir alle fließen, honigsüß schwellend in der Himmelswelt, Lotusteiche von allen Seiten dich umgeben*«[2]. Sieht man von

---

1. Oldenberg: Rel. des Veda S. 532f.

2. Oldenberg S. 534ff. — Eichhorn macht mich auf die Tatsache aufmerksam, daß wir hier eine völlig anschauliche Schilderung der Urzeit haben, in der Milch und Honig nicht so fragmentarisch-unverständlich wie im Alten Testamente, sondern ausführlich und lebendig vorkommen. Aus diesem Grunde hält Eichhorn den iranischen Ursprung der israelitischen Eschatologie auch für die ältere Zeit erwägenswert. In Iran gab es erstens heilige Kühe und Vorstellungen vom himmlischen Honig, sodaß Milch und Honig als Götterspeise dort begreiflich sind (vgl. Oldenberg S. 175ff.). In Iran gab es zweitens Vulkane, sodaß dort die Idee von einem Weltuntergang durch Feuer sich bilden konnte (vgl. o. S. 37f.). In Iran gab es drittens rauhe, unwegsame Berge, die in der Endzeit nach israelitisch-iranischer Eschatologie verschwinden sollen (vgl. o. S. 224). In Iran existierte viertens eine nachweisbare Eschatologie mit einem völlig ausgeprägten, in sich einheitlich-geschlossenen System. Die drei letzten Gründe machen den babylonischen Ursprung unwahr-

dem indischen Kolorit ab und verlegt den Schauplatz vom Himmel auf die Erde, speziell nach Palästina, so haben wir eine deutliche Analogie zu der israelitischen Schilderung des goldenen Zeitalters, das mit dem eschatologischen Könige anbricht. Wenn der neue Himmel und die neue Erde geschaffen werden, wenn eine neue, selige Urzeit beginnt, so muß der erste Mensch wiederum zum Herrscher dieses Reiches werden, wie er es am Anfang dieser Welt gewesen ist. Nehmen wir an, die israelitische Eschatologie stamme von einem Volke, das einen »König« des Paradieses kannte, so ist dessen Identität mit dem Messias d. h. dem eschatologischen Könige keinen Augenblick mehr zweifelhaft. Bei dieser Hypothese werden die überlieferten Tatsachen verständlich.

So erklärt sich die Rezeption der mythischen Paradieselemente in dem Hofstil: Der jeweilige Fürst oder die jeweilige Dynastie wird gefeiert als Bringer der goldenen Zeit, wie einst der erste König. So erklärt sich die Haupttätigkeit des Messias: Er schafft als letzter König das Reich des Friedens wieder und regiert in Gerechtigkeit über ein gesundes und sündloses Volk und über ein Land des Segens und des Überflusses, wie es einst im Anfang war. So erklären sich seine Prädikate: *Immanuel* ist ein geziemendes Attribut für den, der himmlischen Honig und göttliche Milch genießt. *Vater der Ewigkeit* ist eine passende Bezeichnung des ersten Menschen, der zugleich der *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* (Apok. Joh. 1 5) *der erste Tote* ist. Denn »der erste Mensch war auch der erste Gestorbene, der zu göttlichen Dimensionen erwachsene König des Totenreiches«[1], und wie die gegenwärtigen Herrscher so ist auch ihr Prototyp, der erste König, ein Abkömmling der Gottheit. In Israel werden ihm nur göttliche Epitheta, auf der Stufe der

---

scheinlich, wenn nicht unmöglich. Babylonien kann nur als Übergangsstufe in Betracht kommen. Der Mythus des Weltunterganges und der Welterneuerung kann schon in uralter Zeit aus Persien über Babylonien nach dem Westen gewandert sein. Wir wissen jetzt, daß bereits um 2000 v. Chr. die Elamiter (im Norden der iranischen Landschaft Lusiana) eine wichtige Rolle in der altbabylonischen Geschichte spielten.

1. Oldenberg S. 276.

Naturvölker wird ihm sogar göttliche Verehrung zu teil. »Bei den Karaiben ist Loguo der erste Mensch, welcher von seiner himmlischen Wohnung herabstieg, die Erde schuf und dann wieder in den Himmel zurückkehrte ... In Tahiti hatten die zu Göttern erhobenen Gestorbenen und der erste Mensch dieselben Namen, nämlich Tii oder Tiki[1] .... Sowohl bei den Mingos als den Leni-Lenape ist der erste Mensch ein Gegenstand göttlicher Verehrung .... Ja sogar wird abwechselnd bald der Herr des Lebens bald der erste Mensch als derjenige angerufen, der da Gewalt hat über die Geister .... Nach dem Mythus der Indianer oben am Lorenzstrom und Missisippi hat sich der erste Mensch in den Himmel erhoben und donnert dort. Die Mönitarris verehren den Herrn des Lebens als den Menschen, der nie stirbt und als den ersten Menschen ... Bei den Hundsrippindianern ist der erste Mensch Schöpfer der Menschen, der Sonne und des Mondes«[2]. »Unter den Söhnen des Kutka, des Schöpfers ist Haetsch der erste Mensch, der auf Erden wohnte und starb und nach dem Tode als Beherrscher der Unterwelt zum Hades hinabging«[3].

So haben wir eine Reihe von Parallelen, die uns lehren, wie aus demselben religiösen Grundmotiv eine Vergötterung des Urmenschen hervorging[4]. Die Religion, die die Eschatologie beeinflußt hat, könnte erzählt haben, wie der göttliche Urmensch, von einer Gottesmutter geboren, in seiner Kindheit mit göttlichen Speisen ernährt, schon als Knabe zum König des Paradieses eingesetzt sei und in der goldenen Urzeit ein gerechtes Regiment über die Menschen geführt habe. Mit denselben Farben, mit denen das Bild des ersten Königs am Anfang der Welt gemalt ist, wurden dann auch die folgenden Königsgemälde bis hinab zu dem des eschatologischen Messias gezeichnet. Wir haben Spuren im babylonischen Hofstil gefunden, die sich nahe mit denen des israelitisch eschatologischen Stiles berühren. Aber da wir den Mythus der Berufung des Urkönigs nicht kennen, so läßt sich auch nicht mit annähernder Sicherheit Babylonien als das Ursprungsland des Messias be-

1. J. G. Müller: Am. Urrel. S. 135. 2. Müller S. 133.

3. Tylor: Die Anfänge der Kultur I S. 312f.

4. Anders wird die Gestalt des Messias erklärt von Curtiss: Ursemitische Religion S. 147f.

zeichnen. Wir müssen uns fürs erste mit einem Ignoramus begnügen. Mit Gewißheit läßt sich natürlich nicht sagen, daß die bisher bloßgelegte Wurzel die einzige war, die sich im Laufe der Zeit ausgewachsen hat und zu einem stattlichen Baume geworden ist. Die wenigen Trümmer, die uns als letzter Überrest des alten Mythus in der israelitischen Eschatologie begegnen, sind nicht ausreichend, um den ursprünglichen Bau zu rekonstruieren. Vielleicht erzählte der Mythus weiter, der Urkönig sei ein Mensch gewordener Gott gewesen und nach seinem Tode sei er wieder — wie nach den oben zitierten Parallelen — in den Himmel zurückgekehrt und wohne nun in der Sonne und regiere die Welt als Sonnengott. Vielleicht war es auch anders. Hier ist der Phantasie unbeschränkter Spielraum gewährt. Jedenfalls lehren uns, worauf es hier allein ankommt, die beigebrachten Parallelen der Naturvölker, daß der erste Mensch und die Gottheit ursprünglich einmal identische Doppelgänger gewesen sein können, und darum scheinen mir weitere Wurzeln der Messiasvorstellung nicht unbedingt notwendig.

§ 27. Die Thronbesteigung Jahves.

Der Messias und Jahve wechseln in der israelitischen Eschatologie ab. Das ist begreiflich einmal deshalb, weil der Messias im letzten Grunde eine göttliche Gestalt, ein Gottkönig, ist und dadurch in die Sphäre der Gottheit erhoben wird. Das wird noch begreiflicher, wenn wir eine zweite parallele Reihe beachten. Fast überall, wo uns Jahve in der Heilseschatologie begegnet, wird er in einer ganz bestimmten Weise dargestellt. Wir können die Schilderungen, die von ihm gegeben, und die Funktionen, die ihm beigelegt werden, zurückführen auf den Begriff des eschatologischen Königs. Auffällig ist die Tatsache, wie selten die hierher gehörigen Anschauungen bei den älteren Propheten begegnen. Wir lernen sie fast nur aus den Psalmen und den späteren Apokalypsen kennen, die aber gewiß ältere Traditionen benutzt haben[1].

1. »Wir können in der gesamten Eschatologie zwei Strömungen unterscheiden; beide sprechen von einem kommenden Reiche und einem kommenden Könige; während aber die eine den König David oder

Jahve ist König geworden, so beginnen eine Reihe von Psalmen, die ihrem Inhalte nach eschatologischer Art sind (Ps. 93 1. 97 1. 99 1, vgl. 47 9. 95 3. 96 10. 98 6). Das ist die in Israel stehende Formel, mit der jeder neue König begrüßt wird: *Wenn ihr Posaunenschall hört, dann sagt: Absalom ist König geworden in Hebron* (II Sam. 15 10). Wie wir aus dieser und anderen Stellen ersehen (I Reg. 1 34. 39. II Reg. 9 13), stößt das Volk dabei in die Posaune, klatscht in die Hände (II Reg. 11 12), jauchzt dem Gesalbten den Glückwunsch zu (I Sam. 10 24. II Sam. 16 16) und vollführt einen großen Lärm, *daß schier die Erde birst* (I Reg. 1 40. 45), bis der König in feierlicher Prozession zum Thron geleitet ist (I Reg. 1 35). Dementsprechend klatschen beim Regierungsantritt Jahves die Völker in die Hände und jauchzen ihm zu mit Jubelruf (Ps. 47 2); unter dem Schall der Posaunen hält er seinen Einzug in den Himmel[1] und steigt hinauf auf seinen Thron (Ps. 47 9). Gleich dem Könige ist er in ein Prunkgewand gehüllt: Sein Kleid ist Pracht und Hoheit, sein Kleid ist Licht[2] (Ps. 93 1. 104 1).

Was bedeutet die Thronbesteigung Jahves? Sie dient zunächst zum Ausdruck der Tatsache, daß Jahve das Weltregiment ergriffen hat. *Gott ward König über die Heiden*,

---

Davids Sohn nennt, ist in der anderen Jahve selbst der Herrscher der Zukunft; überall wo von Gottes Reich gesprochen wird, fehlt der menschliche König; denn ein *Messias* hat in *Gottes Reich* keine Stätte« (Gunkel: Psalmen S. 162). Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt das soeben zitierte Buch Gunkels.

1. Wie Jahve in das himmlische Haus einzieht, so tut er es auch beim irdischen Tempel; nur ist er dort persönlich, hier in seinem Palladium zugegen. Immer aber erfolgt dieser Einzug, wie es begreiflich ist, nach Art eines Königs. So heißt es Ps. 24 7: *Erhebt, ihr Tore, die Häupter, ja erhebt euch, ihr uralten Pforten, daß der König der Ehren einziehe.* Übrigens gibt es hierzu, nebenbei bemerkt, eine interessante Parallele in dem altindischen Märchen: Nala und Damayantî (Reclam No. 2116), wo von dem halbgöttlichen Helden erzählt wird: »Kommt er an eine niedere Pforte, so braucht er sich niemals zu bücken; denn kaum hat sie den Mann erblickt, so erhebt sie sich in dem Augenblicke, wo er sich stoßen mußte, in zuvorkommender Weise« (S. 104). Die Voraussetzung ist auch hier wie Ps. 24 7, daß die Pforten nicht, wie bei uns, von innen nach außen, sondern von unten nach oben geöffnet werden.

2. Zur Erklärung dieser Vorstellung vgl. Gunkel: Psalmen S. 172.

Gott hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt (Ps. 47 9). *Jahve ward König, die Völker mögen zittern! Er thront auf den Keruben, es bebe die Erde! Jahve ist groß in Zion und erhaben über alle Völker* (Ps. 99 1). Wie die Völker so beherrscht Jahve auch die Götter: *Jahve ist ein großer Gott, ein König über alle Götter* (Ps. 95 3). *Da verzweifeln alle Bilderdiener, die sich der Götzen rühmen; alle Götter sinken vor ihm in den Staub . . . Denn du, Jahve, bist der Höchste über alle Welt, hocherhaben über alle Götter* (Ps. 97 7ff.). Nach Gunkel ist die »Voraussetzung dieses Gedankens von Jahves zukünftiger Thronbesteigung, daß er gegenwärtig eigentlich noch nicht König der ganzen Welt ist; gegenwärtig ist sein Reich noch nicht gekommen«[1]. Aber es ist sehr fraglich, ob man diesen Schluß ziehen darf. Die Israeliten, wenigstens der späteren Zeit, haben schwerlich je daran gezweifelt, daß Jahve schon jetzt auf seinem Throne sitzt und als Weltkönig das All regiert. Man braucht den von Gunkel aufgestellten Satz nur ins Positive umzukehren, um seine Unwahrscheinlichkeit zu erkennen. Oder sollte man in Israel Jahve jemals als den Untergebenen eines anderen, höheren Gottes betrachtet haben? Freilich, die Worte besagen wirklich das, was Gunkel aus ihnen herausliest. Trotzdem darf ihnen dieser Sinn nicht beigelegt werden, weil er in den Geist der israelitischen Religion nicht hineinpaßt. Diese Antithese löst sich in einer Synthese auf, sobald wir hier eine aus der Fremde stammende Tradition annehmen. Sie muß ausländischen Ursprungs sein, weil sie erstens den Polytheismus voraussetzt und weil sie zweitens erst den eschatologischen Gott als den Universalgott preist. Als diese Lieder nach Israel wanderten und auf Jahve übertragen wurden, da sang man sie nach, ohne sich um den ursprünglichen Sinn zu kümmern. Man legte in sie hinein, was man selbst empfand. Wir erleben es ja heute in ähnlicher Weise immer wieder. Auch unsere Gemeinde genießt die israelitischen Psalmen und fragt nicht viel nach der historischen Auffassung und nach der ursprünglichen Bedeutung der Worte, sondern schiebt ihnen unbefangen die eigene Stimmung und sogar die eigenen Gedanken unter. Wie sollte es damals anders gewesen sein? Vielleicht hat die Syna-

---

1. S. 158.

goge eine alte Tradititon bewahrt, wenn sie Ps. 47 als »Neujahrslied« bezeichnet. Nicht das Posaunenblasen (BAETHGEN), nicht der Universalismus (DUHM), sondern die Thronbesteigung Jahves, die am Anfang jedes neuen Jahres erfolgte, haben den Psalm zum Neujahrsliede gestempelt. Weil man in Babylonien oder sonstwo bei den Nachbarvölkern am Neujahrstage — und ebenso beim Anfang einer neuen Welt — die Thronbesteigung eines neuen Gottes feierte, so ward dies Beispiel in Israel nachgeahmt, weil es so zum Stil gehörte. Während anderswo natürlich verschiedene Götter nach einander den Thron bestiegen, so mußte man sich in Israel wohl oder übel mit dem einen Gott begnügen. Israel schob in seinem ausgeprägten Monotheismus untergeordnete Wesen wie Göttersöhne oder Engel (Dtn. 32 8 LXX) an die Stelle der Götter und faßte sie als Statthalter Jahves auf, die ihr Amt von ihm empfangen und ihm zurückgeben. Damit ist der ursprüngliche Sinn umgebogen und die Idee etwas verdunkelt.

Das Weltregiment Jahves bedeutet zugleich das Weltgericht: *Sprecht unter den Heiden: Jahve ward König . . . . Denn er kommt, die Erde zu richten; er wird den Erdkreis richten in Gerechtigkeit und die Völker nach seiner Treue* (Ps. 96 10. 13. 98 9). Von diesem Gericht Jahves ist oft und schon früh die Rede. So heißt es bereits Jes. 3 13f.: *Da steht Jahve zu hadern und tritt auf, zu richten sein Volk*[1]. *Jahve kommt ins Gericht mit den Ältesten seines Volkes und seinen Oberen.* Während hier und an einigen anderen Stellen das Bild des Gerichtes bis zu einem gewissen Grade anschaulich durchgeführt ist, so ist doch beachtenswert, wie verhältnismäßig selten dies in der Eschatologie geschieht. Die Bestrafung der Menschen am Ende der Welt wird gewöhnlich nicht durch ein Gericht, sondern durch eine Katastrophe oder einen Kampf vollzogen. Ein Gericht kann sich ja auch niemals über die leblose Natur erstrecken, deren Untergang eben beim Weltende vorausgesetzt ist. Das Bild des Gerichtes paßt nicht zu einer Naturkatastrophe und ist darum mit der Eschatologie nur inkonzinn verknüpft. Ein besonders schönes Beispiel ist Ps. 97: Hier wird zunächst eine Naturoffenbarung Jahves beschrieben,

---

1. Lies עמו LXX.

die im Feuer, Gewitter, Erdbeben, Vulkan erfolgt. Da verzweifeln alle Bilderdiener, die sich der Götzen rühmen; alle Götter sinken vor ihm in den Staub. »Wie abgeschliffen dem Psalmisten diese Bilder sind, sieht man deutlich daran, daß er mitten in die Schilderung der Feuererscheinung Jahves einen so ganz andersartigen Zug setzen kann wie den: *Gerechtigkeit und Recht tragen seinen Thron*« (Gunkel) und daß er am Schluß dieser Naturkatastrophe einen so ganz andersartigen Satz hinzufügen kann wie den: *Zion aber hört es mit Freuden und Judas Städte frohlocken über deine Gerichte, Jahve! Gericht* bedeutet hier so viel wie *Strafe.* Hätte der Verfasser den Begriff des Gerichtes konkret und anschaulich aufgefaßt, so hätte er keine Naturkatastrophe ausmalen dürfen. Ein Richter kämpft nicht und streckt niemanden in den Staub, sondern er setzt sich auf den Thron, läßt Sessel für die Beirichter herzuschaffen, schlägt die Aktenbücher auf, führt den Prozeß, fällt das Urteil und übergibt den Schuldigen dem Henker. Ein solches wirklich lebendiges Bild einer Gerichtsszene Jahves findet sich zum ersten Male im Buche Daniel (7 9ff.). Im übrigen Alten Testament hingegen ist die Idee des Gerichtes bald mehr bald weniger fragmentarisch durchgeführt.

Während das Gericht über die Völker fast ganz unanschaulich bleibt, ist das Gericht über die Götter konkreter dargestellt. Die Szenen Deuterojesajas gehören nicht hierher, da sie sich nicht auf das eschatologische Gericht beziehen. Wohl aber darf auf Ps. 82 verwiesen werden, wo Jahve die Götter versammelt hat, ihnen ihre Sünden vorhält und ihre Strafe verkündigt: *Einst habe ich gesagt, daß ihr Götter*[1] *seid, Söhne des Höchsten ihr alle! Aber jetzt sollt ihr sterben wie Menschen, wie einer der Fürsten fallen.* Faßt man diese Worte so auf, wie sie lauten, dann kann an dem Sinn kein Zweifel sein: Jahve widerruft hier ein früher von ihm gegebenes Dekret, in welchem er die Götter ausdrücklich als Götter anerkannt hatte. Sobald man sich nun aber die israelitische Religion vergegenwärtigt, wird man diese Auslegung für unmöglich erklären. Wie sollten die Götzen je mit Jahves Wissen und Willen als

---

1. Mit Recht betont Gunkel, daß אלהים hier nur *Götter* heißen kann.

Götter eingesetzt und bestätigt sein? Von der Existenz eines solchen Jahvewortes wissen wir nichts, ja wir glauben mit Sicherheit sagen zu dürfen, daß es nie existiert hat. Und dennoch wird das hier, so deutlich wie nur möglich, behauptet. Diese Schwierigkeit löst sich am einfachsten bei Annahme einer fremden Tradition, die auch deshalb wahrscheinlich ist, weil wir hier ein singuläres und verlorenes Bruchstück haben, zu dem sich keine Parallele im ganzen Alten Testament aufweisen läßt[1]. Israel überhörte den negativen Auftakt dieser Worte und achtete allein auf die positive Fortsetzung, nach der die Götzen nichtig sind und wie Menschen gegenüber Jahve.

Merkwürdig ist nun, daß mit dem Gedanken der Thronbesteigung Jahves noch die Idee einer Himmelfahrt Jahves verknüpft scheint! *Gott ist unter Jauchzen aufgefahren, Jahve unter Posaunenschall . . . Gott ward König über die Heiden, hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt* (Ps. 47 6. 9). Über den Sinn des hier gebrauchten Verbums (עלה) hat man viel gestritten, hauptsächlich deshalb weil man sich die vorausgesetzte Situation nicht genügend klar gemacht hat. Der Dichter besingt den Augenblick, wo Jahve die Weltherrschaft antritt, also keine real-historische, sondern eine mythisch-eschatologische Situation, die er kraft seiner dichterischen Phantasie als gegenwärtig darstellt. Er versetzt sich in die Endzeit, schildert die einzelnen Akte der Krönungszeremonien und fordert zum Schluß die versammelten Völker auf, einen Hymnus anzustimmen auf Jahve, den neuen Weltenkönig. Da der Thron Jahves im Himmel steht, so kann das *Hinauffahren* nur nach dem Himmel erfolgen[2]. *Jahve hat den Thron im Himmel aufgestellt, und seine Herrschaft regiert das All* (Ps. 103 19). Dem Zusammenhang nach ist die Himmelfahrt Jahves ein Teil der Krönungs-

1. Vgl. übrigens Ps. 58. Auf Dtn. 32 8 LXX kann man nicht hinweisen, weil wir dort die israelitische Umprägung haben, nach der nicht selbständige Götter, sondern Engel Jahves über die Heiden gesetzt sind. In Ps. 82 steht die heidnische Vorstellung (*Götter*) neben der israelitischen (*Göttersöhne*).

2. עלה von der Heimkehr der Bundeslade in den Tempel Jerusalems zu verstehen, ist nach der Situation des Psalmes unmöglich. Für das Besteigen des Thrones wird niemals עלה, sondern stets ישב gebraucht. Das bloße עלה = *in den Himmel fahren* z. B. auch Jdc. 6 21. 13 20.

zeremonien und entspricht der Prozession des irdischen Königs von der Wahlstätte zum Thron. Darauf führt auch, wie die oben zitierten Parallelen zeigen, daß die Himmelfahrt *unter Jauchzen und Posaunenschall* geschieht (vgl. I Reg. 1 39f.). Dies Motiv der Himmelfahrt dürfte ursprünglich dem eschatologischen Mythus angehören, weil es mit der Idee der Weltherrschaft zusammenhängt. Später kann es sich losgelöst haben und selbständig geworden sein, sodaß es bei besonderen Gelegenheiten, an bestimmten Festtagen, in gewissen Liedern verwertet wurde. Jedenfalls haben wir hier, wie überall, nur ein Fragment, das in seinen ursprünglichen Zusammenhang einzureihen für uns sehr schwer ist. Wenn wir fragen, ob und warum Jahve vorher den Himmel verlassen hat, so erhalten wir keine Antwort.

Anderswo finden wir ein anderes Bruchstück, vielleicht desselben Baues, das speziell die Krönung Jahves in Zion besingt: *Denn Jahve Zebaoth ward König auf dem Berge Zions und in Jerusalem, und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit* (Jes. 24 23). Diese, wie es scheint, sehr späte Apokalypse, die von der eschatologischen Zeit handelt, ist für uns noch von besonderem Interesse deshalb, weil sich an die Krönung Jahves ursprünglich[1] die einzige uns überlieferte Schilderung der heilseschatologischen Mahlzeit schloß, die dann von den Propheten nach unserer Vermutung ins Grausige verzerrt wurde (vgl. o. S. 134. 140): *Und anrichten wird Jahve Zebaoth allen Völkern auf diesem Berge ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen, von markigen Fettspeisen, von geläuterten Hefenweinen* (Jes. 25 6). In diesem Zusammenhange bedeutet das Gelage das Krönungsmahl, das der Wahlhandlung folgte: *Da zog das ganze Volk zum Gilgal hin und machte dort Saul zum Könige vor Jahve im Gilgal. Und man schlachtete dort Heilsopfer vor Jahve und Saul, und alle Männer Israels waren dort überaus fröhlich* (I Sam. 11 15).

So haben wir einen bestimmten Komplex festumgrenzter, aber zusammenhangloser, bruchstückartiger Ideen kennen gelernt, die sich sämtlich um die Thronbesteigung Jahves gruppieren und ihn als den eschatologischen König darstellen. Der Sache

1. Jes. 25 1—5 sind Glosse (Duhm).

nach, nicht der Person nach, sind der hier geschilderte Jahve und der Messias ursprünglich, wie es scheint, Doppelgänger gewesen: Die Funktionen beider sind fast noch identisch. Der Messias wird mehr als ein zum Gott erhobener König, Jahve mehr als ein zum König erhobener Gott beschrieben. Es ist nun sehr wohl möglich, daß in der Eschatologie, die die israelitische Religion beeinflußt hat, eine Gestalt im Mittelpunkt stand, die beider Züge in sich vereinigte[1]. Bei der Wanderung nach Israel hat sich diese Gestalt verdoppelt[2] und die eine, mehr göttliche, Seite ihres Wesens an Jahve, die andere, mehr menschliche, Seite ihres Wesens an den Messias abgegeben. Der eschatologische Heros, der ursprünglich reiche mythische Züge trug, die in der älteren Prophetie bis auf Jesaja und Micha noch durchschimmern, ist im Laufe der Zeit immer mehr zum irdischen Könige degradiert und hat rein nationalen Charakter gewonnen. Jahve jedoch war gegen diese Entwicklung gefeit, da er den göttlichen Typus nicht verlieren konnte. Darum dürfen wir der ursprünglichen eschatologischen Gestalt vielleicht die Dinge wieder zuschreiben, die in der jetzigen Überlieferung nicht mehr vom Messias, sondern nur noch von Jahve ausgesagt werden. Da aber möglicherweise auch heterogene Elemente in der Eschatologie vereinigt sein können, so müssen wir auch hier auf Sicherheit verzichten.

C. Der Ebed Jahve.

§ 28. Der Stil Deuterojesajas.

Bernhard Duhm: Die Theologie der Propheten. Göttingen 1875. M. Schian: Die Ebed-Jahve-Lieder. 1895. L. Laue: Die Ebed-Jahve-Lieder. Wittenberg 1898. Ernst Sellin: Serubbabel. Leipzig 1898. G. Füllkrug: Der Gottesknecht des Deuterojesaja. Göttingen 1899. Alfred Bertholet: Zu Jesaja 53. Tübingen 1899. K. Budde: Die sogenannten Ebed-Jahve-Lieder. Gießen 1900. C. H. Cornill: Die neueste Litteratur über Jes. 40—66 (Theol. Rundschau Bd. III S. 409ff.). Tübingen 1900. Ernst Sellin: Studien zur Entstehungsgeschichte der

---

1. Vgl. Gunkel: Forschungen I S. 24f.

2. Dieser Prozeß ist in der Religionsgeschichte oft zu beobachten. Man vergleiche auf israelitischem Boden Jahve mit dem Engel Jahves oder Jahve mit Satan.

jüdischen Gemeinde. Leipzig 1901. FRIEDRICH GIESEBRECHT: Der Knecht Jahves des Deuterojesaja. Königsberg 1902. HERMANN GUNKEL: Forschungen. Heft I. S. 78f. Göttingen 1903.

Der gegenwärtige Streit der Wissenschaft dreht sich um die Frage, ob der עבד יהוה des Deuterojesaja (d. h. Jes. c. 40—55) eine individuelle Gestalt (wie der Messias, oder eine historische Persönlichkeit wie Serubbabel, Nehemia, Eleasar) oder eine kollektivische (wie das Volk Israel) sei. Nun scheidet man jetzt meist nach dem Vorgange DUHMS die sogenannten Ebed-Jahvelieder (Jes. 42_{1-4}. 49_{1-6}. 50_{4-9}. 52_{13}—53_{12}) als eine besondere Größe aus Deuterojesaja aus, die von einigen einem anderen Autor zugeschrieben werden, während andere an der Identität des Verfassers festhalten. Da die Frage nach der Einheitlichkeit der Stücke nicht durch sprachliche noch durch zeitgeschichtliche, sondern allein durch biblisch-theologische Untersuchungen beantwortet werden kann, so dürfen wir sie hier bei Seite lassen und uns allein auf die religionsgeschichtlichen Probleme beschränken. Ehe wir speziell zum Ebed Jahve übergehen, müssen wir den Horizont etwas weiter spannen und uns den eigentümlichen Stil Deuterojesajas klar machen, den unsere Exegeten bisher nicht genügend beachtet haben.

In einem früheren Paragraphen wurde ausgeführt, Deuterojesaja müsse verstanden werden von seinem Zentralbewußtsein aus: Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden (§ 18). Diese Behauptung muß ergänzt werden durch den Hinweis auf eine andere Tatsache: Seine Worte bewegen sich bis zu einem gewissen Grade alle auf dem gleichen Niveau, mag er von Jahve oder vom Ebed, von Israel oder von Cyrus sprechen. Das macht es so außerordentlich schwer, in jedem Einzelfall zu entscheiden, wer gemeint sei. Nur so viel ist sicher, daß er eine feste Nomenklatur, scharf ausgeprägte, technische Formeln und bestimmte Ideen hat. Da er sie aber in stereotyper Weise auf alle seine Gestalten anwendet, so ruft er eben dadurch ein eigentümliches Schillern und eine unklare Verschwommenheit hervor, die merkwürdig absticht von der an sich vorhandenen Klarheit. Das erhellt besonders schön aus den Redewendungen, die er Jahve in den Mund legt gegenüber den angeredeten Personen. Jahve heißt Cyrus seinen *Freund* (רֵעִי 44_{28}), *den er lieb hat* (48_{14}), dessen *Rechte er gefaßt* (45_{1}), den

er *mit Namen genannt* (45_{3}f.), den er *berufen und gebracht hat* (48_{15}). Dieselben Ausdrücke begegnen uns wieder bei einem Wort Jahves an Israel: *Du aber, Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe, Same Abrahams, meines Freundes, du, den ich faßte von den Enden der Erde und von ihren Säumen berief* (41_{8}f.) .... *ich halte fest deine Rechte* (41_{13}). Ebenso sagt er zum Ebed: *Siehe da, mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Erwählter, den meine Seele gern hat* (42_{1}) ... *ich Jahve habe dich gerufen in Treuen und ergriffen deine Hand* (42_{6}).

Neben diesen einzelnen Redensarten, die gleichmäßig bei Cyrus, bei Israel und beim Ebed wiederkehren, ist beachtenswert, wie auch sachlich dieselben Dinge in derselben, stereotypen Weise von verschiedenen Personen ausgesagt werden. 55_{4} ist David ein *Zeuge für die Völker*[1], 43_{9}f. 12. 44_{8} hingegen ist es Israel. 55_{4} verkündet Jahve: *Lehre wird von mir ausgehen, und mein Recht mache ich zum Licht der Heiden;* anderswo wird dasselbe vom Ebed behauptet: *Das Recht wird er ausgehen lassen den Heiden* (42_{1}), *ich mache dich zum Licht der Heiden* (49_{6}). Während 51_{5} Jahve sagt: *Auf mich harren die Inseln,* so heißt es 42_{4} vom Ebed: *Auf seine Lehre harren die Inseln.* 51_{3} ist von der *beständigen Gnade Davids,* 54_{8} von der *ewigen Gnade* Jahves die Rede. Das eine Mal wird David zum *Fürsten und Gebieter der Nationen* gemacht (55_{4}), das andere Mal ist es Jahve (45_{23}f.) oder Israel (49_{23}f.) oder der Ebed (49_{7}. 52_{14}f.), mit teilweise identischen Ausdrücken. So sind alle diese Gestalten einander mehr oder weniger angenähert worden, sodaß es uns schwer wird, in jedem Einzelfalle anzugeben, welche er grade vor Augen hat. Unsere Pflicht ist es, einen Versuch zu machen, diese merkwürdige Tatsache zu erklären. Für uns wird es hauptsächlich darauf ankommen zu zeigen, daß hier ein bestimmter Stil vorliegt, woher der nachgewiesene Stil stammt und welche Phrasen und Ideen für ihn charakteristisch sind.

Als Cyrus, König von Persien, das medische und lydische Reich unterworfen hatte, pries ihn Deuterojesaja als das Werkzeug und den Gesalbten Jahves, als den kommenden Weltkönig, der im Auftrage Jahves die Völker unterjoche: *Wer erweckte*

---

1. Lies לעמים LXX.

vom Aufgang den, dem Sieg begegnet auf Schritt und Tritt, (wer) gibt Völker ihm preis und stürzt[1] *Könige, (wer) macht wie Staub ihr*[2] *Schwert, wie verjagte Spreu ihren*[3] *Bogen? Er verfolgt sie, fährt einher in Heil, den Pfad mit seinen Füßen betritt er nicht* (41 2f.). *Ich habe ihn erweckt von Norden, daß er komme, von Sonnenaufgang her rief ich ihn bei Namen*[4], *daß er Statthalter zertrete*[5] *wie Lehm und wie der Töpfer Ton zerstampft* (41 25). ... *Jahve, der von Cyrus sagt: Mein Freund*[6] *und all mein Anliegen vollführt er .... So spricht Jahve zu seinem Gesalbten Cyrus, dessen Rechte ich gefaßt habe, um Völker vor ihm niederzutreten*[7] *und die Hüften der Könige zu entgürten, zu öffnen vor ihm die Türen und daß Tore nicht verschlossen sind, ich gehe vor dir her und Unebenheiten ebne ich, eherne Türen zertrümmere ich und eiserne Riegel zerhaue ich. Geben will ich dir die Schätze der Finsternis und die Vorräte des Verstecks, damit du erkennst, daß ich Jahve es bin, der dich mit Namen nannte. Um meines Knechtes Jakob, und Israel, meines Erwählten, willen rief ich dich mit deinem Namen, mit Ehrennamen, obwohl du mich nicht kanntest* (44 28—45 4). *Ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit, werde all seine Wege ebnen, er wird bauen meine Stadt, meine Gefangenen entlassen, nicht um einen Kaufpreis noch um ein Geschenk, spricht Jahve Zebaoth* (45 13). *Gedenkt an das Frühere von Ewigkeit her, daß ich Gott bin und keiner mehr, Gottheit und nichts wie ich, der da meldet vom Anfang den Ausgang, und von urher, was noch ungeschehen ist, der sagt: Mein Plan wird bestehen und all mein Anliegen führe ich aus, der vom Aufgang den Stoßvogel ruft, vom fernen Land den Mann seines Planes. Ich hab es geredet, ich werde es bringen; ich hab es geplant*[8], *ich werd es vollführen* (46 9ff.). *Versammelt euch alle und hört: Wer unter ihnen hat dies verkündet? Der, den Jahve liebt, wird seinen Willen vollbringen an Babel und am Samen*[9]

1. Lies יֹרִד Hitzig. 2. Lies חרבם Klostermann.
3. Lies קשתם Klostermann.
4. Lies קְראתי בשמו. So mit Recht Kittel nach 45 3f.
5. Lies וְיָבֹס Clericus.
6. Lies רֵעִי (Kuenen) nach 48 14; doch ist das überlieferte »mein Hirt« nicht unmöglich. 7. Lies לְרֹד = להוריד Wellhausen.
8. Lies יעצתי Duhm. 9. Lies בְּזַרְעוֹ Duhm.

der Chaldäer. Ich habe geredet und ihn gerufen, ihn gebracht und seinen Weg gelingen lassen. Naht euch zu mir und hört dies! Nicht habe ich von Anfang an im Versteck geredet; seit es geschieht, bin ich dabei (48 14ff.).

Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht (S. 252), daß Deuterojesaja in seinen Äußerungen über Cyrus sich vielleicht an den babylonischen Hofstil angelehnt hat. In Babylonien pflegte man den König als den *Auserwählten* der Gottheit, gewöhnlich des Marduk, zu preisen. Unser Verfasser hat an die Stelle der babylonischen Gottheit Jahve gesetzt, sonst aber manche Ausdrücke wörtlich übertragen, wie z. B. *er faßte ihn bei der Hand, er rief ihn bei Namen, er hat ihn lieb,* die wir sämtlich aus dem Cyrus-Cylinder kennen lernen. Für diese Annahme spricht erstens, daß wir diesen Hofstil vorher in Israel nicht nachweisen können. Wir haben zwar einen Hofstil, aber es fehlen die hier gebrauchten Termini. Auf der anderen Seite haben wir den babylonischen Cylinder, wo der König der Perser tatsächlich als der Mann nach dem Herzen Marduks dargestellt wird mit Äquivalenten, die den eben genannten hebräischen Ausdrücken wörtlich entsprechen. Was liegt näher als die Vermutung, Deuterojesaja habe sich bei der Verherrlichung des Cyrus an babylonische Vorbilder angeschlossen? Es ist schwer, im Einzelnen das Neue von dem Alten genau zu scheiden, da wir stets dessen eingedenk bleiben müssen, daß unser Wissen Stückwerk ist. Wenn Cyrus als der *Gesalbte Jahves* bezeichnet wird, so ist das gewiß eine altisraelitische Redewendung, im übrigen aber scheint der babylonische Hofstil eingewirkt zu haben. Wir dürfen natürlich nicht an den Cyrus-Cylinder speziell denken, der ja erst aus etwas späterer Zeit stammt, sondern ganz allgemein an den dort üblichen Hofstil, für den der Cyrus-Cylinder nur ein Musterbeispiel ist.

Zweitens findet sich in den Cyruszitaten eine Reihe rätselhafter und teilweise mythischer Züge, deren israelitischer Ursprung wenig wahrscheinlich ist. Mythisch ist es, wenn Cyrus *mit seinen Füßen den Pfad nicht betritt* (41 3). Er wird hier nach Art überirdischer Wesen[1] vorgestellt (DUHM).

1. Derselbe Zug begegnet uns Dan. 8 5 bei dem ursprünglich mythi-

Mythisch ist es, wenn *Jahve vor Cyrus hergeht und die Hügel vor ihm ebnet* (45 2). Was hier von Cyrus ausgesagt wird, gilt anderswo von Jahve selbst: *Siehe, ich sende meinen Engel vor mir her, daß er vor mir den Weg ebne* (Mal. 3 1). Deuterojesaja selbst kennt diese Anschauung: *Horch, man ruft: In der Wüste bahnt den Weg Jahves, macht grade in der Steppe eine Straße unserm Gott! Jedes Tal soll sich heben, und jeder Berg und Hügel soll sich senken, und werden soll das Hügelige zum Blachfeld und die Berghaufen zur Ebene* (Jes. 40 3f.). Die paradiesische Götterstraße (vgl. o. S. 223) kann ursprünglich nur von himmlischen Wesen gebaut sein und ist ursprünglich nur für himmlische Wesen bestimmt. Aber wie Mal. 3 23 der wegbahnende Engel vielleicht auf Elia umgedeutet ist, so ist hier die Götterstraße für Cyrus geebnet.

Es scheint ferner mythisch zu sein, wenn fast in jedem Zitate ausdrücklich hervorgehoben wird, Cyrus komme *vom Sonnenaufgang*. Gewiß kann dabei auch an Persien gedacht sein. Da aber daneben einmal der Norden genannt wird (41 25), so ist es schwierig, darunter nun plötzlich Medien zu verstehen. In der Heilseschatologie begegnet der Ausdruck Licht oft in mythischem Sinne. Man darf aber nicht an die Stellen erinnern, an denen *Licht* metonymisch für *Heil* gebraucht wird, da sie aus der Natur der Sache ohne weiteres verständlich sind. So heißt es: *Dann wird hervorbrechen wie die Morgenröte dein Licht, und deine Heilung wird eilends sprossen* (Jes. 58 8) ... *so wird aufstrahlen in der Finsternis dein Licht, und deine Dunkelheit (wird werden) wie der Mittag* (Jes. 58 10). *Wenn ich in der Finsternis sitze, dann ist Jahve mein Licht* (Mch. 7 8). Anders ist es dagegen Jes. 9 1: *Das Volk, das im Dunkel wandelt, hat ein großes Licht gesehen; die da wohnen im Todesschatten, über denen ist Licht erglänzt.* Dem Zusammenhang nach müssen sich diese Worte auf die Lebenden beziehen, in deren finstere Gegenwart das Licht der heiteren, eschatologischen Zukunft fällt. Ursprünglich aber be-

---

schen Ziegenbock. Er ist als Motiv besonders schön verwendet in dem altindischen Märchen Nala und Damayantî (Reclam No. 2116): »Und allsobald erblickte sie die Göttlichen schweißlos, unbeweglichen Blickes, steifkränzig, staubfrei, und keiner von ihnen berührte beim Stehen den Erdboden« (S. 30). Vgl. ferner o. S. 30 zu Ps. 77 20; o. S. 210 zu Dtn. 32 13.

sagt der Wortsinn, daß die Bewohner der Unterwelt plötzlich die helle Sonne schauen; »selbst im Hades erscheint das Licht des Gottes« (GUNKEL: Forschungen I S. 22). Anderswo wird ausdrücklich Jahve selbst als dies Licht bezeichnet: *Auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit Jahves erstrahlt über dir; denn siehe, Finsternis bedeckt die Welt und Dunkel die Völker, doch über dir erstrahlt Jahve, und seine Herrlichkeit erscheint über dir* (Jes. 60 1f.). Und einige Verse später: *Nicht wird dir ferner dienen die Sonne zum Lichte am Tage noch zur Helle der Mond dir leuchten, sondern Jahve wird dir sein zum ewigen Licht und dein Gott zu deiner Zier* (Jes. 60 19). Jahve wird hier als das Licht vorgestellt, das am Anfang der neuen Zeit die Welt erleuchtet (vgl. o. S. 221).

Dies mythische Bild ist in den Hofstil übergegangen und von der Gottheit auf den König übertragen worden. Dieser Prozeß ist vor Deuterojesaja nicht nachweisbar und scheint außerhalb Israels vollzogen zu sein. Auf das Bileamlied kann man sich nicht berufen: *Es strahlt auf*[1] *ein Stern aus Jakob* (Num. 24 17). Denn hier ist *Stern* nur ein metonymischer Ausdruck für *König*[2]. Wenn Deuterojesaja Cyrus als den Mann *vom Sonnenaufgang* feiert und in ähnlicher Weise den Ebed als das *Licht der Welt* (42 6. 49 6. 51 4) bezeichnet, so ist er nach der wahrscheinlichsten Annahme vom babylonischen Hofstil abhängig, der solche mythischen Bestandteile in sich aufgenommen hatte. Der Weltimperator scheint dort als ein solarer Held gedacht, wie man[3] aus der Inschrift Sargons II. hat schließen wollen, der von 350 *alten Fürsten* redet, die vor ihm über Assyrien geherrscht hätten[4]; damit will Sargon wohl sagen, daß mit ihm ein neues Weltenjahr beginnt. Erst sehr viel später ist derselbe oder ein verwandter Hofstil durch Vermittlung des Hellenismus in der griechisch-römischen Welt von neuem aufgelebt, wo z. B. ein Nero begrüßt wird als *ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος ... νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν*[5].

---

1. Lies זרח WELLHAUSEN. 2. Wie im Arabischen.
3. So zuerst KAMPERS: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums. 1901. 4. KB II S. 47.
5. DITTENBERGER: Sylloge 376 Z. 31; vgl. vor allem WENDLAND: σωτήρ ZNTW Bd. V S. 343.

Nach den Sibyllinen kommt auch der von Gott gesandte König der Endzeit ἀπ' ἠελίοιο (III 652).

Rätselhaft ist es endlich, wenn Cyrus als der von Jahve Geweissagte gilt; denn solche Weissagungen existieren in unserem Alten Testamente nicht. Wir können auch schwerlich annehmen, daß man im Exil schon die Schriften der früheren Propheten als ein heiliges Buch genau studiert und sich auf dort vorhandene, bisher unerfüllte Orakel berufen habe. Deuterojesaja selbst hat, wie wir mit Sicherheit sagen können, keine bestimmten Prophezeiungen im Auge gehabt. Das geht mit großer Deutlichkeit aus den Disputationen hervor, die er zwischen Jahve und den übrigen Göttern abhalten läßt (41_{21}ff. 44_{7}ff. 45_{21}ff.). Der Verfasser legt Jahve die Behauptung in den Mund, er allein habe die Zukunft richtig vorausgesehen, während die übrigen Götter dazu nicht imstande gewesen seien. Mit besonderem Nachdruck wird die Aufforderung vorangestellt: *Schafft herbei eure Rechtssache! spricht Jahve; bringt heran eure Hauptbeweise! spricht der König Jakobs* (41_{21}). Als notwendige Voraussetzung, wenn diese Aufforderung wirklich wörtlich gemeint ist, muß gelten, daß Deuterojesaja selbst zwingende Beweise für die Sehergabe Jahves hat. Das ist doch der erste Einwand, den jeder Heide erheben und auf den der Schriftsteller gefaßt sein mußte: Bitte, zeige du uns erst einmal schwarz auf weiß, wo Jahve die Zukunft vorausgesagt und speziell das Erscheinen des Cyrus verkündet hat! Hätte Deuterojesaja solche Orakel vorlegen können, so hätte er dies tun müssen und gewiß auch getan. Aus seinem Schweigen dürfen wir schließen, daß er keine konkreten Beweise hatte. Er beruft sich weder auf Jeremia noch auf Jesaja noch auf Mose; ja er gibt uns überhaupt nicht die Erlaubnis, im Umkreis der uns bekannten Persönlichkeiten zu suchen, da er über sie hinaus in eine noch fernere Vergangenheit deutet: *Wer hats gemeldet vom Anfang, daß wirs erkennen, und von einst, daß wir sagen: richtig* (41_{26})? *Wer ließ hören von der Urzeit her das Künftige*[1] (44_{7})? *Wer hat dies hören lassen von der Vorzeit her, vorlängst es verkündet* (45_{21})? Eine Theorie, wie wir sie etwa bei Daniel kennen lernen, daß alles, was geschieht, von Anfang an vorausgesagt

1. Vgl. Duhm zur Stelle.

sei, dürfen wir bei Deuterojesaja nicht voraussetzen. Wir stehen hier also vor einem psychologisch nicht erklärbaren Rätsel. Das Problem löst sich, sobald wir hier einen von auswärts übernommenen Stil vermuten. War es damals in Babylonien Sitte, in dieser Art von den Göttern zu reden, so konnte unser Verfasser sich dem unbedenklich anschließen, ohne Gefahr zu laufen, daß man Beweise von ihm forderte.

Diese Vermutung eines aus der Fremde entlehnten Stiles läßt sich noch wahrscheinlicher machen, wenn man auf einige weitere Dinge achtet, die man bisher verkannt hat. Erstens wird in diesen Stücken der Polytheismus vorausgesetzt. Wer von den Göttern Beweise erbittet und sich mit ihnen in eine Disputation einläßt, hält sie für lebendige Wesen. Gewiß ist das für Deuterojesaja nur eine stilistische Einkleidung. Aber auf diese Einkleidung wäre er von sich aus niemals verfallen, da er ja immer wieder die Nichtigkeit der Götzen betont und ihre Existenz leugnet. Wie konnte ein so strenger Monotheist auch nur hypothetisch das zugeben, was er sonst aufs schärfste bekämpfte? Will man ihm diese Selbstverleugnung nicht zutrauen, so muß man einräumen, daß er hier eine Stilform von anderen übernommen hat. Ohne sich über die Voraussetzungen klar zu werden, die seinem eigenen Standpunkt im Grunde widersprechen, achtete er nur auf die Konsequenzen, — die alleinige Gottheit Jahves und die Ohnmacht der Götzen — die sich grade mit Hülfe dieser Disputationen leicht deutlich machen ließen.

Noch krasser tritt zweitens der ursprünglich polytheistische Charakter zutage in der Tatsache, daß Jahve von sich in der ersten Person Pluralis redet: *Mögen sie herbeibringen und uns verkünden das, was sich begeben wird* (41 22ff.). Man darf zum Verständnis dieser Stelle nicht auf 43 8ff. verweisen, wo eine andere Situation geschildert wird: Die Völker haben sich versammelt, ihnen gegenüber stehen die Israeliten. Jahve will seinem Volke, das Augen hat und doch blind ist, das Ohren hat und doch taub ist, klar machen, daß die Heiden keine Orakel haben. Daraus sollen sie den Schluß ziehen auf die Nichtigkeit der Götzen. Dieser Hauptgedanke wird nicht deutlich ausgesprochen, er geht aber aus der Pointe des ganzen Stückes hervor: *da werdet ihr erkennen und mir glauben und*

einsehen, daß ich es bin; vor mir ist kein Gott gebildet und nach mir wird keiner sein (43 10). Wir vermissen nicht nur die Götter in dieser Szene, sondern wir verstehen auch nicht, wie Jahve sagen kann: *Das Frühere mögen sie uns hören lassen* (43 9). Es sollte heißen: *Das Frühere mögen sie euch hören lassen.* Denn nicht Jahve, sondern Israel soll überzeugt werden. Daß sich Jahve hier mit seinem Volke zusammenfaßt, ist stilistisch sehr hart. 43 8ff. ist also nicht verständlicher, sondern noch unverständlicher als 41 22ff., wo Jahve und die Götter die einzigen Personen sind, die auftreten. Es ist gar kein Grund vorhanden, die Israeliten hier stillschweigend zu ergänzen. Nehmen wir an, Deuterojesaja habe diesen Stil entlehnt und ursprünglich habe etwa ein Gott wie Marduk gesprochen, der ja um seiner Schicksalstafeln willen besonders als Orakelgott berühmt war, so würde man aus dem *wir* auf eine mit Marduk zusammengehörige Götterpartei schließen, aber keineswegs auf die Babylonier. Bei Deuterojesaja ist die erste Person Pluralis nur noch ein stilistisches Überbleibsel (wie Gen. 1 26), das von ferne an den polytheistischen Ursprung erinnert.

Drittens scheint es, als ob der Verfasser auch hier (wie bei dem Hofstil) vom babylonischen Sprachschatz abhängig sei. In demselben Zusammenhang, wo ausgeführt wird, daß kein heidnischer Gott die Zukunft vorausgesagt habe, heißt es: *Zion hat einen* רִאשׁוֹן: *siehe, da sind sie ja! und Jerusalem gebe ich den* מְבַשֵּׂר. *Doch diese*[1], *da ist kein Mann und von diesen weiß keiner Bescheid* (41 27f.). Nach dem Kontext können die beiden nicht übersetzten Wörter nichts Anderes bedeuten als *Propheten:* Jahve hat Zion einen Propheten gegeben, während die Götter keinen Propheten aufweisen können. Diese Behauptung müßte man auch dann aufstellen, wenn man keinen Beweis dafür beibringen könnte. Eine Korrektur erscheint mir unnötig, weil das dem hebräischen ראשון genau entsprechende babylonische Äquivalent *maḫrû* (wörtlich *der Erste*) ebenfalls *Prophet* heißt. Am Schluß des Schöpfungsmythus *Inuma iliš* sagen die großen Götter, als sie dem Tiâmatbändiger Marduk die fünfzig Titel verliehen haben: *Sie mögen festgehalten werden, und der maḫrû möge sie offenbaren, der Weise und der Kun-*

1. Lies ואלה Duhm.

dige (mudū) mögen sie zusammen überdenken[1]. Dies Zusammentreffen der Bedeutungen von ראשון und *maḫrū*, die an sich nicht nahe liegen, kann unmöglich auf Zufall beruhen.

Deuterojesaja muß sich vielmehr auch hier ebenso wie beim Hofstil an babylonische Vorbilder angelehnt haben. Sobald wir einen Stil annehmen, dürfen wir die Aussagen nicht mehr pressen. Die *ewigen Orakel,* von denen die Babylonier in ihren Göttertexten reden mochten, beanspruchte unser Verfasser für Jahve und verstand sie von irgendwelchen Weissagungen der früheren Propheten, die zwar nicht von Cyrus direkt, wohl aber vom eschatologischen Helden sprachen. Ich behaupte übrigens nur, daß die festgeprägte Kunstform der Götterdisputationen entlehnt sei und im Zusammenhang damit ein paar Einzelheiten, die mit diesem Orakelstil eng verwachsen sind. Die Gedanken dagegen, die in dieser Form dargestellt werden — und das ist das Wertvollste — sind das originale Eigentum unseres Verfassers. So zeigt sich Deuterojesaja auf Schritt und Tritt abhängig von nicht-israelitischen Traditionen.

Man kann diese These an einem weiteren Beispiel erhärten. Ein im zweiten Teil des Jesaja häufig wiederkehrendes Attribut Jahves ist מוֹשִׁיעַ *der Heiland* (43 3. 11. 45 21. 49 26. 60 16. 63 8). Dies Prädikat ist an sich ganz begreiflich. Aber rätselhaft ist ein Satz wie der: *Du bist ein verborgener Gott, ein Gott Israels, ein Heiland* (45 15). Das Epitheton des *verborgenen Gottes* ist in Israel nicht verständlich. Es kann nur durch fremden Einfluß erklärt werden und muß von einem fremden Gott auf Jahve übertragen sein. Woher es stammt und was es bedeutet, läßt sich bei einem so geringen Material nicht mit Sicherheit entscheiden. Beachtenswert ist aber, daß *verborgener Gott* und *Heiland* in der zitierten Stelle neben einander stehen. Wendland hat durch eine Fülle von Belegen gezeigt[2], daß im hellenistischen Hofstil ebenso wie im Neuen Testament mit dem Begriff des *θεὸς σωτήρ* die Epiphanie des (zuvor verborgenen) Gottes verbunden ist. Überdies gilt der Helfer stets als ein

---

1. KB VI, 1. S. 38 Z. 22 f.

2. ZNTW V. S. 335 ff. Es sei auch erinnert an die Vorstellung von dem *Licht der Welt* (vgl. o. S. 307), die vielleicht in dieselbe Sphäre gehört.

Weltheiland: *damit meine Hülfe* (Jahves σωτηρία) *reiche bis ans Ende der Welt* (49 6). Vielleicht dürfen wir hier die erste Spur des später so lebendigen Stiles erkennen.

§ 29. Israel als Ebed Jahve.

Knecht Jahves kann, wie ein flüchtiger Blick in das Lexikon lehrt, jeder Verehrer Jahves, jeder Israelit heißen. Es begegnet uns im Alten Testament als Beiwort der Patriarchen, Könige, Priester, Propheten und der Frommen überhaupt. Aus dem Worte allein kann man nicht erschließen, was für eine Person an der betreffenden Stelle gemeint ist, da es völlig farblos ist. Um desselben Grundes willen ist es gänzlich ungeeignet, als Terminus technicus verwandt zu werden. Trotzdem wird man nicht leugnen können, daß es im Deuterojesaja tatsächlich einen technischen Sinn erhalten hat: Dort soll unter dem Ebed nicht jeder beliebige Israelit, sondern eine ganz bestimmte Größe verstanden werden. Hier stehen wir gleich am Eingange unserer Untersuchung vor einem großen, unlösbaren Rätsel. Denn diese Begriffsentwicklung hat sich nicht im Licht der Geschichte vollzogen und kann darum nur ungenügend erklärt werden. Wahrscheinlich müssen wir, wie so oft, eine Abkürzung eines einst volleren Ausdrucks annehmen. Wie er auch ursprünglich gelautet haben mag, ob der himmlische oder der göttliche oder der eschatologische Knecht Jahves, jedenfalls bezeichnet das Wort bei Deuterojesaja den Knecht Jahves, den jedermann kennt.

Fragen wir nun: Wer war der Ebed? können wir ihn noch genauer bezeichnen? so scheint sich eine klare und unzweideutige Antwort aus Stellen wie 41 8ff. 43 10ff. 44 1ff. 45 4. 48 20. 49 3 zu ergeben, wo er direkt Israel genannt wird. Giesebrecht hat nun mit allem Nachdruck die These zu beweisen gesucht, der Knecht Jahves sei überall als das Volk Israel zu verstehen. Da außerdem, wie Giesebrecht (S. 128 ff.) gezeigt hat, die Aussagen über Israel zu einem großen Teil denen entsprechen, die über den Ebed gemacht sind, so scheint es in der Tat naheliegend, Israel an allen Stellen mit dem Ebed zu identifizieren. Zwingend ist dieser Schluß jedoch nicht, da Deuterojesaja, abgesehen von der bestimmten Ebedfigur, auch andere Personen

als Knecht Gottes bezeichnen konnte. Wir müssen von vornherein mit der Möglichkeit rechnen, daß er vielleicht verschiedene Ebedgestalten kennt, die wir genau auseinanderhalten müssen. Diese Möglichkeit würde zur Gewißheit dann, wenn sich die Deutung des Ebed auf Israel nicht überall durchführen ließe.

Wenn der Ebed und Israel identisch sind, so kann jenem unmöglich eine Wirksamkeit an diesem zugeschrieben werden. Wie reimt sich mit diesem logisch-unanfechtbaren Schluß Jes. 49 5f.: *Aber jetzt sprach Jahve zu mir, der mich von Mutterleib zu seinem Knecht geschaffen, um Jakob zu sich zurückzuführen und Israel zu sich zu sammeln*[1] — *so ward ich geehrt*[2] *in den Augen Jahves und mein Gott ward meine Stärke, und er sprach — »Zu gering ist es, dafür daß du mir Knecht bist, die Stämme Jakobs wieder herzustellen und die Bewahrten Israels wieder zurückzuführen, ich will dich vielmehr machen zum Licht der Heiden, damit meine Rettung sei bis ans Ende der Welt«.* Liest man diese Worte so, wie sie lauten, wird niemand daran zweifeln, daß dem Ebed Jahve zwei Aufgaben zuerteilt werden: erstens — als die geringere — das Volk Israel aus dem Exil heimzuführen, zweitens — als die größere — das Licht der Heiden zu sein. »Redet demnach«, so muß selbst Giesebrecht zugestehen (S. 43), »der Text seinem einfachsten Verständnis nach von einem Knecht Gottes, bei dessen Entstehung Jahve schon sein Absehen darauf gericht hatte, Israel aus dem Exil zurückzuführen und Jakob zu sich zu sammeln, dann ist der Knecht unweigerlich als Mittel und Werkzeug bei der Zurückführung gedacht«, also »enthält der Vers, wenn Israel der Knecht ist, eine Absurdität«. Der Ebed muß hier folglich von Israel getrennt und als Einzelperson aufgefaßt werden[3].

Giesebrecht entzieht sich dieser Schlußfolgerung, indem er mehrfach streicht. Nach ihm wird der ursprüngliche Text so rekonstruiert: *Aber jetzt hat Jahve gesprochen, der von Geburt mich zum Knecht ihm schuf, und ich stehe hoch in Jahves Gunst, und mein Gott ward meine Stärke: »Zu gering ist es, aufzurichten Jakob und die Bewahrten Israels zurückzuführen, so mache ich dich zum Licht der Heiden, daß mein Heil gelange*

1. So mit Recht das Qre. 2. Lies וָאֶכָּבֵד.

3. Von einer Unterscheidung zwischen Israel κατὰ πνεῦμα und Israel κατὰ σάρκα kann natürlich im A.T. keine Rede sein.

zum Ende der Welt«. Als Gründe führt er an, daß man auf diese Weise »von zwei stilistischen Monstren befreit« werde (S. 44). Aber abgesehen davon, daß ein solcher Periodenbau in der hebräischen Sprache durchaus nicht »unerhört« ist (vgl. Gen. 1 1ff. 2 4ff.), bleibt auch bei seiner Fassung eine von ihm nicht beachtete Schwierigkeit bestehen. Warum sagt Jahve nicht, wenn der von ihm angeredete Ebed mit Jakob-Israel identisch ist: »Zu gering ist es, dich zurückzuführen«, wie es ja auch im Folgenden heißt: »so mache ich dich zum Licht der Heiden«? Trotz aller Korrekturen ist die Identifikation des Knechtes mit Israel hier nicht einleuchtend. Nach GIESEBRECHT ist es zweitens ursprünglich nicht der Ebed, sondern Jahve, der die Stämme Jakobs wieder aufrichtet[1]. »Während es nach dem ursprünglichen Texte möglich war, den Knecht als aktiven Restaurator Israels auszuschalten, will die Glosse, die ihn lediglich als Einzelpersönlichkeit auffassen kann, ihm auch seine, nach dem ursprünglichen Texte (wie es schien) nicht genügend gewahrte Rolle bei der Rückkehr Israels reservieren« (S. 39). Wenn das richtig wäre, so hätte GIESEBRECHT die Pflicht gehabt, irgend eine Möglichkeit zu zeigen, wie der Glossator zu seinem Mißverständnis kam. Da der Ebed mehrfach ausdrücklich mit dem Namen Israel angeredet wird, so sollte man es für ausgeschlossen halten, daß hinterher ein Leser ihn »lediglich als Einzelpersönlichkeit auffaßte«. Man wird vielmehr umgekehrt annehmen müssen, der Ebed Jahve sei hier von Hause aus individuell gewesen, aber bereits von Deuterojesaja teilweise auf Israel umgedeutet worden. Nur so erklärt sich der vorliegende Tatbestand, nach dem der Ebed bald mit Israel identisch sein muß bald nicht identisch sein kann. Gewaltsame Streichungen helfen uns nicht weiter.

Als stärksten Gegengrund gegen die Überlieferung macht GIESEBRECHT geltend, daß dem Ebed allein an dieser Stelle eine Wirksamkeit an Israel zugeschrieben werde, während er sonst nur einen Beruf für die Heiden habe. Der Verfasser »kann unmöglich seine Leser mit dunklen Andeutungen aus dem Hinterhalt überfallen, indem er ohne jede Vorbereitung in

1. Jahve kann jedoch nicht das Subjekt sein aus dem eben angeführten stilistischen Grunde.

einem halb verloren hingeworfenen Nebensatz auf etwas bisher nicht dagewesenes verweist. Und — was die Hauptsache ist — wo blieben in den späteren Aussagen dieses und der folgenden Ebedstücke die Ausführungen dieses Gedankens? Wird der Knecht noch einmal als derjenige geschildert, der Israel aus dem Exil zurückführt? Das geschieht nirgends« (S. 43). Aber diese beiden Argumenta e silentio sind nicht beweiskräftig. Wir hören auch nur einmal und niemals wieder von dem Ebed, der nicht schreit auf der Gasse, der das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht löscht (42_{2}f.). Hat man darum ein Recht, die Verse zu streichen? Überdies ist die Gestalt des Knechtes Jahves voll von »dunklen Andeutungen«[1]. So heißt es 49_{1}ff. 50_{4}ff. in striktem Gegensatz zu der eben angeführten Stelle, der Ebed sei ein scharfer Pfeil, sein Mund wie ein schneidendes Schwert, er mache seine Stirn wie einen harten Kiesel. Der Verfasser gibt sich nicht die geringste Mühe, diese Gegensätze auszugleichen und seine Leser vor Mißverständnissen zu bewahren. Dies und manches Andere erklärt sich nur, wenn der Ebed Jahve damals eine bekannte Figur war, auf die Deuterojesaja nur anzuspielen brauchte.

Aber Giesebrechts Behauptung, daß der Ebed Jahve nirgendwo sonst als derjenige auftrete, der Israel aus dem Exil zurückführe, ist falsch und beruht auf einer Exegese, die ich nicht als richtig zu unterschreiben vermag. Jes. 42_{6} sagt Jahve zum Ebed: *Ich bilde dich und mache dich zur* ברית עם *und zum* אור גוים. Über den ungewöhnlichen Ausdruck ברית עם sind eine Reihe von Auslegungen vorgetragen, die aufzuzählen unnütz ist[2]. Der Sinn ist durch das parallele אור גוים gegeben. Wie dies nur bedeuten kann: Ich mache dich zu einem *Licht* (d. h. Lichtbringer, Erkenntnisvermittler) *für die Heiden*, so muß auch jenes übersetzt werden: Ich mache dich zu einem *Bund* (d. h. Bundbringer, Bundesvermittler) *für das Volk*[3]. Worin die Bundestätigkeit des Ebed besteht, wird V. 7 aus-

1. Giesebrecht selbst nennt die Ebedstücke »rätselhaft und unzusammenhängend« (S. 204).

2. Ich verweise dafür auf Giesebrecht S. 167 ff. Seine eigene Deutung »Volksbund«, d. h. Volkseinheit, scheitert an dem Sprachgebrauch, da ברית nicht unserm »Deutschen Bund« entspricht.

3. Budde (S. 26) sagt freilich: »Unmöglich ist und bleibt die Er-

geführt: *um blinde Augen zu öffnen, aus dem Kerker Gefangene herauszuführen, aus dem Gefängnis, die in Finsternis sitzen.* Ähnlich heißt es Jes. 49 8f.: *So spricht Jahve: »Zur Zeit der Huld erhöre ich dich und am Tage der Rettung helfe ich dir, und will dich schaffen und machen zum Bund für das Volk, aufzurichten das Land und die verödeten Erbstücke auszuteilen, zu den Gefangenen zu sagen: Geht heraus! und zu denen in der Finsternis: Kommt ans Licht!«* Wir sehen also, wie nicht nur innerhalb (49 5f.), sondern auch außerhalb der sogenannten Ebed-Jahvelieder (42 6f. 49 8f.) der Knecht Jahves nicht mit Israel identisch sein kann, da es seine Aufgabe ist, das im exilischen Gefängnis schmachtende Volk zu befreien, es in die Heimat zurückzuführen und ihm dort seine Landteile anzuweisen. Diese drei Stellen zu streichen, ist unmöglich[1].

Wir müssen uns nach alledem mit der Tatsache anfreunden, daß der Knecht Jahves bald eine kollektivische, bald eine individuelle Größe vorstellt. Es wäre falsch, wollte man das eine oder das andere leugnen. Man muß das Nebeneinander zu begreifen suchen. Es bleiben zwei Möglichkeiten. Entweder wurde eine anfangs individuelle Gestalt schon von dem Verfasser dieser Kapitel durchgehends auf das Volk Israel umgedeutet. Diese Möglichkeit halte ich nicht für wahrscheinlich, weil der Ebed durchaus nicht überall mit Israel ausdrücklich angeredet wird und weil die Wirksamkeit, die dem Ebed an Israel zugeschrieben wird, so offenkundig ausgesprochen wird, daß damit eine Identifikation unmöglich ist. Darum ist die andere Möglichkeit zu

---

klärung des ברית als Bundesmittler«. Ist und bleibt auch die Erklärung von (גוים) אור als »Lichtbringer« (für die Heiden) unmöglich?

1. Nach Gunkel: Forschungen I S. 78 kommt noch eine vierte Stelle hinzu: *Ich legte meine Worte in deinen Mund und im Schatten meiner Hand barg ich dich, um auszuspannen* (לנטות Peš) *den Himmel und zu gründen die Erde und zu Zion zu sagen: »Mein Volk bist du«* (51 16). Da die Ausdrücke teilweise an die Aussagen über den Ebed erinnern (49 2), so könnte man ihn vielleicht für den Angeredeten halten. Aber nach dem jetzigen Zusammenhang kann nur Israel gemeint sein. Will man V. 16 aus sich allein verstehen, so kann das Subjekt der Infinitive nicht der Angeredete, sondern nur Jahve sein. Denn nur die Gottheit sagt zu Zion: »*Mein* Volk bist du« (Kittel). Wir werden also besser tun, diese zweifelhafte Stelle unberücksichtigt zu lassen und uns auf die sicheren zu beschränken.

bevorzugen. Deuterojesaja kennt zwei Ebedgestalten: Das Volk Israel und den großen Ungenannten. Darüber daß beide einander angeähnelt sind, wird der sich nicht wundern, der den Stil Deuterojesajas beachtet hat (§ 28). Beide Gestalten gehen in einander über, das Individuum scheint teilweise umgedeutet auf Israel. Eine klare Scheidung, wie wir sie heute bei einem modernen Schriftsteller beanspruchen, dürfen wir bei Deuterojesaja nicht voraussetzen. Denn das ist ja grade die Eigentümlichkeit seines Stiles: Eine gewisse Unklarkeit und Verschwommenheit breitet sich über alle seine Gestalten und Reden aus.

§ 30. Das große Mysterium.

Wenn wir nun die Stücke bei Seite lassen, in denen der Ebed das Volk bedeutet, und uns im Folgenden nur mit der individuellen Gestalt[1] beschäftigen, so müssen wir uns von vorneherein vor einem naheliegenden Fehler hüten: die an verschiedenen Stellen ausgesprochenen Anschauungen zu einem geschlossenen Ganzen zu verbinden. Ein solcher Versuch muß nicht nur mißlingen, sondern es ist sogar unstatthaft, ihn überhaupt zu wagen. Denn das Recht zu kombinieren ist deshalb verwehrt, weil der Verfasser selbst kein zusammenhängendes Bild entwirft. Wir dürfen den fragmentarischen Charakter nicht verwischen, der dem Ebed Jahve bei Deuterojesaja anhaftet.

Er tritt uns sofort in dem ersten Ebed-Jahvestück (42_{1-7}) entgegen. Dem Knecht werden hier, wie besonders aus V. 6 erhellt, zwei Aufgaben zuerteilt: ein Bundesmittler für Israel und ein Lichtbringer für die Heiden zu sein. Aber zwischen diesen beiden Aufgaben ist keine organische Verbindung hergestellt, sie stehen lose neben einander: V. 1—4 schildern zunächst seine Wirksamkeit an den Heiden, V. 5—7 seine Wirksamkeit an Israel. Das ist, nach unserm Geschmack, sehr unschön. Dadurch daß zunächst von dem weltweiten und dann erst von dem kleinen israelitischen Arbeitsfeld die Rede ist, gewinnt das Stück einen unförmlichen Charakter. Der Ausdruck *Bundesmittler für Israel* wird deutlich erklärt: Der Ebed

1. Im Folgenden bedeutet Ebed immer das Individuum.

soll Israel aus dem Gefängnis des Exils herausführen. Außerdem aber soll er — wir erfahren nicht wann, ob zu gleicher Zeit oder früher oder später — auf der ganzen Erde Licht, Wahrheit (משפט) und Lehre (תורה) verbreiten und das Verlangen der Völker befriedigen; denn schon harren die Gestade auf ihn. Ohne müde noch matt zu werden, vollendet er sein gewaltiges Werk. Von Schwierigkeiten oder Hindernissen hören wir nicht, wie überhaupt genauere Angaben fehlen. Was ist denn das für eine *Wahrheit*, was für eine *Lehre*, die er den Heiden bringen soll? Soll er sie zu Jahve bekehren? Oder soll er ihnen eine tiefere Erkenntnis verschaffen? Offenbar liegen hier Termini technici vor, die der damaligen Zeit geläufig waren, für uns aber nicht ohne weiteres verständlich sind.

Nur über die Art seines Wirkens werden einige Züge hinzugefügt: *Er schreit nicht noch erhebt er noch läßt er hören seine Stimme auf der Straße.* Dies Bild ist für uns nicht deutlich, da wir den Gegensatz nicht sicher ergänzen können. Wenn er nur leise oder von Person zu Person spricht, wie soll es ihm dann möglich sein, seine Lehre bis ans Ende der Welt zu tragen? *Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, den glimmenden Docht löscht er nicht.* Er geht also ganz sachte und behutsam vor, ist kein Vorwärtsdränger und Stürmer voll rücksichtsloser Kraft, sondern kümmert sich mit liebevoller Zartheit auch um die Gebrochenen und Verzagten. Wie seltsam nimmt sich dieser Zug in dem Zusammenhang aus! Als ob ein Prophet, dessen Worte bis ans Ende der Welt gehört werden sollen, nichts weiter zu tun hätte, als die Schwachen zu schonen! Wir würden es verstehen, wenn davon auch nebenbei die Rede wäre, aber zunächst und vor allem mußte der Verfasser doch schildern, wie und wodurch die Völker gewonnen werden, wie auf die Predigt des Ebed hin die Scharen von nah und fern herbeiströmen, wie die Könige, Vornehmen und Führer des Volkes seinem Rufe folgen sollten. Dann könnte hinterher als ein besonderes Verdienst des Ebed hervorgehoben werden, daß er trotz seiner ungeheuren Erfolge noch Lust und Liebe hatte, sich um die Geringen und Zertretenen zu kümmern. Es fehlt also der breite Rahmen, in den diese Einzelheit notwendig hineingestellt werden muß, um die richtige Folie zu erhalten.

Kein einziges der angeführten Rätsel löst sich,

venn man den Ebed mit Israel identifiziert. Alles bleibt
o undeutlich wie zuvor. Wenn ein Schriftsteller sich vornahm,
srael als einen Propheten zu personifizieren, dann mußte er
as Bild auch völlig durchführen. Wir haben hier aber kein
usammenhängendes, sondern ein in lauter einzelne Bruchstücke
erfallendes Gemälde. Grade dieser fragmentarische Charakter
wird durch die kollektivische Auffassung des Gottesknechtes
nicht erklärt. Wie sollten überdies die Leser wissen, daß unter
lem Ebed Israel zu verstehen sei? Israel als Missionar der
Heidenwelt, der eine fleißige Propaganda treibt, war damals
und ist im ganzen Alten Testamente ein unerhörter Gedanke.
Nur dann aber, wenn er jedermann geläufig und selbstverständlich
war, konnte sich der Verfasser begnügen, den Ebed namenlos
zu lassen, da jedermann wissen mußte, wer gemeint war. Wollte
man vermuten, die Idee sei grade hier und nur hier ausgesprochen, so muß man zugeben, daß der Verfasser verpflichtet
war, den Ebed ausdrücklich als Israel zu bezeichnen, wenn
anders er auf ein richtiges Verständnis rechnete. Aber die
kollektivische Deutung ist überhaupt ausgeschlossen, weil dem
Ebed eine Aufgabe an Israel zugeschrieben wird.

Die Rätsel werden noch größer, wenn wir die Gestalt als
Ganzes ins Auge fassen. Achten wir nur auf die Züge seiner
Wirksamkeit an den Heiden, so würden wir ihn einen Propheten
nennen können. Aber das Bild des Propheten, das hier gezeichnet wird, ist weder an den vorexilischen noch an den
exilischen Propheten Israels orientiert. Oder welche Persönlichkeit wollte man etwa als das Modell des Ebed Jahve anführen? Wer ist je ein Licht der Heiden gewesen? Wer war
so schonend, sanftmütig und leise, daß die Schilderung des
Knechtes auf ihn zuträfe? Achten wir nun weiter auf die
Wirksamkeit des Gottesboten an Israel, so kann von einem
Propheten überhaupt nicht mehr die Rede sein. Oder war es
speziell die Sache eines Propheten, das Volk aus der Verbannung heimzuführen? Eher dürfte man dies einem Könige
zuschreiben. Aber die hier geschilderte Gestalt wird weder
König noch Prophet genannt und ist darum auch keines von
beiden, sondern beides zusammen, und das heißt eben: sie ist
der Ebed Jahve.

Das zweite Ebedstück (49_{1-9}) betont ebenfalls die

beiden Aufgaben unseres Helden: ein Bundesmittler für Israel und ein Lichtbringer für die Heiden zu sein. Aber diese beiden Dinge sind hier enger als 42 1ff. mit einander verbunden: Weil er der Knecht Jahves ist, soll er nicht nur Israel wieder herstellen, die Stämme Jakobs sammeln, sie in die Heimat zurückführen und ihnen dort ihre Ländereien anweisen, sondern er soll sogar das Heil Jahves — so heißt es hier genauer — bis ans Ende der Welt verbreiten. Der Grund für diesen außerordentlichen Erfolg ist nicht durchsichtig. Als eine Belohnung erscheint dieser nicht; denn der Knecht wird weder als besonders treu in seiner Arbeit noch als ungerecht leidend in seinem Berufe dargestellt. Noch empfindlicher ist die Lücke, die zwischen seiner Erwählung von Mutterleibe an und seiner künftigen Verherrlichung klafft. Wir erfahren nicht, was der Knecht bisher getan, noch auf wen er seine Kraft verwandt hat, ob auf Israel oder auf die Heiden. Nur das Eine hören wir, daß all sein Streben umsonst war: *Vergebens habe ich mich gemüht.* »Wo ist ⟨der Ebed⟩ aufgetreten? Wie ist er aufgetreten? Wer hat ihm die Hindernisse in den Weg gelegt?« (GIESEBRECHT S. 34). Wie kann sofort von einem Mißerfolg die Rede sein, ohne daß zuvor die Wirksamkeit des Knechtes geschildert ist (GIESEBRECHT S. 35)? So häufen sich auch in diesem Ebedstück Rätsel über Rätsel. Das Einzige, was einigermaßen deutlich sein dürfte, ist der scharfe Gegensatz zwischen der Gegenwart und der Zukunft. Noch befindet sich der Ebed in tiefster Erniedrigung, aber schon naht die herrliche Zeit, die ihm die höchsten Ehren bringen soll: *Könige werden es sehen und aufstehen, Fürsten und sich niederwerfen.*

Die hier hervorgehobenen Schwierigkeiten sind zum Teil schon von GIESEBRECHT erkannt, aber er irrt, wenn er sie durch die kollektivische Deutung des Ebed zu beseitigen hofft. Denn diese Schwierigkeiten sind nicht sachlicher, sondern stilistischer Natur; sie bleiben auch dann bestehen, wenn man den Ebed für eine Personifikation Israels hält. Personifizieren heißt doch: etwas wie eine Person darstellen. Die Beschreibung aber, die hier von einer Person entworfen wird, ist voller Lücken, Rätsel und Unverständlichkeiten. Es ist nicht einzusehen, warum nicht, auch wenn Israel gemeint ist, der Ort und die Art seiner Wirksamkeit genauer gekennzeichnet, warum

nicht die Gegner genannt und die Hindernisse aufgezählt werden, die man ihm in den Weg legte. Ein guter Schriftsteller hätte diesen Stilfehler leicht vermeiden können. Im Übrigen aber ist GIESEBRECHTS These schon deshalb undurchführbar, weil auch hier der Ebed, der Israel sammeln soll, nicht mit Israel identisch sein kann.

Das dritte Ebedstück (50 4—9) beschreibt einen Propheten, dem Jahve die Zunge und das Ohr der Jünger gegeben hat. Von irgend welcher nationalen Tätigkeit, um das Volk wiederherzustellen, ist hier nicht die Rede. Trotzdem ist die vorausgesetzte Situation nicht deutlich. Der Ebed bekennt, er sei nicht widerspenstig gegen das Wort Jahves gewesen und nicht davor zurückgewichen. Fragt man nach einem Grunde, warum diese Tatsache betont wird, so erhalten wir keine Antwort. Man kann ja aus dem Folgenden schließen, daß er um seines prophetischen Berufes willen viel zu leiden hatte und daß er ihn deshalb am liebsten Gott vor die Füße geworfen hätte. Aber das ist eben das Charakteristische: gesagt wird weder, daß er um der Verfolgungen willen an seinem Berufe irre, noch daß er um seines Berufes willen verfolgt wurde. Beide Dinge stehen lose und unorganisch neben einander. Ebenso wenig erfährt man, von wem die Verfolgungen ausgehen. Am nächstliegenden ist es, die Verfolger in dem Kreise derer zu suchen, an denen der Prophet arbeitete. Wenn wir nur wüßten, wem seine Wirksamkeit galt! Die Heiden als das Objekt seiner Tätigkeit anzusehen, ist willkürlich, solange man den Ebed für eine Einzelperson hält. Denn die Heiden müßten ausdrücklich genannt sein. Die Situation scheint hier dieselbe wie in c. 49 1ff.: Augenblicklich ist der Ebed noch in Bedrängnis. Aber die jetzige Erniedrigung wird bald vorübergehen; denn schon ist der nahe, der ihm Recht schafft (doch vgl. u.).

In eine ganz andere Situation versetzt uns das vierte Ebedstück (52 13—53 12). Hier ist der Ebed nicht mehr in Not, sondern er ist gestorben und begraben, wie es scheint. Denn im Einzelnen tauchen auch hier eine Menge von Rätseln auf. Der stilistische Aufbau ist sehr geschickt. Am Anfang und am Ende wird die künftige Verherrlichung des Ebed geschildert; dazwischen steht eine Rede, die von der Erniedrigung des Ebed handelt.

Wenn wir die Stimmung angeben wollen, die in dieser Rede waltet, so werden wir sagen müssen: es ist Mysterienstimmung. Die Redenden sind sich nicht nur bewußt, ein großes Mysterium erlebt zu haben, sondern sie schwelgen förmlich in dem Geheimnis. Obwohl sie es begriffen haben, betonen sie nicht das Verständnis, das ihnen zu teil geworden ist, sondern legen alles Gewicht auf die frühere Unwissenheit: *Wer hätte unserer Kunde geglaubt und wem wäre die Macht Jahves offenbar geworden?* Wer hätte ein solches Wunder für möglich gehalten? Wie konnte man das ahnen! Er wuchs vor uns auf wie ein kleines Reis, wie ein Wurzelschoß aus dürrem Lande, unansehnlich, unscheinbar, von niemand beachtet, von niemand geschätzt. — Und nun springt das Lied in gewaltigem Sprunge von der Geburt des Ebed über zu seinem Tode. — Er war ein Mann der Schmerzen, vertraut mit Krankheit und Leiden, unmenschlich entstellt. Das sahen wir wohl, aber wir glaubten, Gott habe ihn gezeichnet. Darum verachteten wir ihn, verhüllten unser Antlitz vor ihm und mißhandelten ihn. Darum begruben wir ihn auch bei Frevlern und Übeltätern. Das alles schien so natürlich und begreiflich. Aber siehe da! wir gingen völlig in die Irre, wir haben uns gründlich getäuscht. Wir wissen jetzt, er litt um unsretwillen! Um uns Frieden zu schaffen, wurde er bestraft! Unsere Schmerzen, Krankheiten und Verschuldungen nahm er hinweg. Durch seine Strieme sind wir geheilt. Wer hätte das geglaubt! Aber noch mehr, er trat nicht nur für uns ein, sondern er tat dies auch willig und geduldig. Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, vor seinen Scherern verstummt, so öffnete er seinen Mund nicht; kein Laut der Klage kam über seine Lippen. Und das alles, obwohl er unschuldig war, *obgleich er kein Unrecht begangen und kein Betrug in seinem Munde war!* So ging der sündlose Ebed geduldig-unschuldig in den Tod, um unsere Verfehlungen zu sühnen. Wer kann dies große Geheimnis genugsam begreifen?

An dieser Rede ist erstens auffällig, daß von der ganzen Zeit, die zwischen der Geburt und dem Leiden und Sterben des Ebed liegt, überhaupt nicht die Rede ist. Zweitens scheint der Anfang der Rede von einer anderen Voraussetzung auszugehen als die übrigen Verse. *Wer hätte unserer Kunde*

geglaubt, klingt so, als hätten die Redenden von vornherein Bescheid gewußt. Sie scheuten sich nur mit ihrer Botschaft hervorzutreten, weil sie unglaubwürdig war. Im Folgenden aber erfährt man, daß überhaupt niemand den wirklichen Sachverhalt zu durchschauen imstande war. Das, was geschah, war völlig unbegreiflich. Drittens zeichnet sich das Leiden und Sterben des Ebed durch eine eigentümliche Unklarheit aus. An welcher Krankheit hat er gelitten? Ist er daran gestorben oder hat man ihn getötet?

Ebenso dunkel sind im Einzelnen die beiden Versgruppen, die die Rede umrahmen, obwohl der allgemeine Sinn klar ist. Sie handeln von dem Triumph des Ebed: Er wird sich an seinen Nachkommen erfreuen, lange leben, viel Glück haben, mit Starken Beute teilen und die Achtung und Ehrfurcht der Könige genießen. Daran ist auffällig: Erstens wundern wir uns, daß der Ebed plötzlich lebt und Kinder hat. Eben noch hörten wir von seinem Tode. Wenn wir die Schlußszene verstehen wollen, so müssen wir notwendig die Auferstehung des Ebed ergänzen. Wir wundern uns zweitens über das Mißverhältnis zwischen dem vergangenen und dem künftigen Schicksal des Ebed. Vielleicht dürfen wir seine Erhöhung in die Worte zusammenfassen: Er soll ein angesehener und mächtiger König werden. Das ist nichts Außergewöhnliches und viel zu wenig gegenüber dem, was der Ebed in seinem Leiden und Sterben geleistet hat. Der Lohn entspricht nicht der Arbeit. Drittens wundern wir uns, warum nicht die Redenden zusammen mit dem Ebed verherrlicht werden. Sie haben ihn zwar nicht erkannt, so lange er unter den Lebenden weilte, aber sie preisen ihn jetzt, wo er tot ist, und rühmen sich, daß er für sie gelitten und ihre Sünden getragen habe. Sie sind durch seine Sühne schuldlos geworden. Aber von den Folgen, die diese Tatsache für die Redenden haben müßte, ist nicht die Rede[1].

Fragen wir die Exegeten, wer der Ebed ist, so lautet eine Antwort: Israel. Die hier Redenden müßten dann die Heiden sein, deren Strafe Israel im Exil auf sich genommen hätte. Dagegen

1. Der Text des Kapitels ist freilich sehr korrupt. Ich glaube aber nicht, daß die Sache klarer würde, wenn der Text besser wäre.

ist erstens zu betonen, daß bei dieser Auffassung die genannten Rätsel und Lücken nicht erklärt werden. Ein guter Dichter, der Israel personifizierte und diese Person leiden und sterben ließ, konnte sie nicht plötzlich weiter leben lassen, ohne daß er sie zuvor irgendwie aus dem Tode erweckte. So gut wie er sagen konnte: Israel starb, so gut konnte und mußte er hinzufügen: dann aber wird Israel auferstehen zu einem neuen und schöneren Leben. Ebenso wie bei diesem Beispiel bleiben überhaupt alle stilistischen Rätsel stehen. Gegen diese kollektivische Deutung ist zweitens anzuführen, daß man gar kein Recht hat, die Heiden für die Redenden zu halten. Denn nicht ein einziges Mal werden innerhalb der Ebed-Jahvestücke die Heiden als die Gegner des Ebed bezeichnet. Namen werden überhaupt nicht genannt, und darum liegt es mindestens ebenso nahe, wenn nicht näher, die Feinde innerhalb Israels zu suchen. Drittens ist jene Anschauung unmöglich, weil die Heiden ja erst in Zukunft sehen werden, was ihnen nie erzählt ward, und wahrnehmen werden, was sie nie gehört haben. Die Redenden staunen jetzt schon, aber die Heiden werden erst in Zukunft staunen, und darum können beide nicht identisch sein.

Eine andere Gruppe von Forschern sieht in dem Ebed eine historische Persönlichkeit und sucht sie mit einem der uns bekannten Propheten zu identifizieren. Aber erstens erklärt auch diese Auffassung die stilistischen Rätsel nicht. Ich verweise besonders auf das völlig farblose Bild vom Leben des Ebed und auf die allgemeinen und unklaren Andeutungen seines Leidens und Sterbens. Wenn wir ein historisches Ereignis vor uns hätten, so müßte alles genau geschildert werden: An welcher Krankheit der Betreffende litt, warum man ihn verfolgte, auf welche Weise und wo er starb, wer seine Gegner waren u. s. w. Man vergegenwärtige sich z. B., ob wohl jemals der Tod des Sokrates in dieser geheimnisvollen Weise geschildert werden konnte. Dies Suchen nach einer historischen Persönlichkeit verkennt den Mysteriencharakter des Kapitels. Zweitens: Hätte unser Verfasser einen bestimmten Menschen im Auge gehabt, an dem man damals so wunderbare Dinge zu erleben glaubte, so hätte er uns den Namen gewiß nicht verschwiegen. Denn so etwas kommt

doch nicht alle Tage vor, und die Leute waren schon damals auf einen unsterblichen Namen so erpicht wie heute. Drittens ist es undenkbar, daß ein Mensch, der von Leiden und Krankheiten entstellt war, zugleich als Frevler mißhandelt wurde. Und wenn er existiert hätte, so hätte man sicherlich kein großes Geheimnis hinter seinem Tode gesucht und ihn hinterher schwerlich zu einem unschuldigen Märtyrer gestempelt. Und was besonders auffällig wäre, wie sollte man seine Auferstehung und Verherrlichung erwartet und seinem Leiden stellvertretenden Sühnecharakter zugeschrieben haben?

Da der Ebed mit Israel nicht identisch ist, da er ferner eine historische Persönlichkeit nicht gewesen sein kann und doch als ein Individuum aufgefaßt werden muß, so bleibt nichts Anderes übrig, als ihn für eine mythische Gestalt zu erklären (Gunkel). Der ursprünglich mythische Charakter des Ebed schimmert noch deutlich durch in der Tatsache der Auferstehung, die in unserem jetzigen Text zwar nicht erzählt, aber doch notwendig vorausgesetzt ist. Einstmals ist sie gewiß erzählt worden. Denn um die aufgezählten stilistischen Rätsel zu erklären, müssen wir annehmen, daß Deuterojesaja die Gestalt des Ebed Jahve nicht geschaffen haben kann, sondern einer damals vorhandenen Tradition entlehnt haben muß. Der Verfasser hat den Stoff aus einer mündlichen oder schriftlichen Überlieferung geschöpft, hat ihn aber in seiner eigenen Sprache dargestellt, da uns in dieser Hinsicht nichts zwingt, einen fremden Autor zu vermuten. Die übernommene Figur muß bereits in der Vorlage den Titel Ebed (Jahve?) geführt haben, weil die Entstehung dieses Namens für uns undurchsichtig ist. Außerdem wird bereits die Vorlage denselben fragmentarischen Charakter getragen haben, der eine Eigentümlichkeit der deuterojesajanischen Ebedfigur ist. Denn hätte unser Autor einen Zusammenhang noch vorgefunden, so würde er ihn schwerlich so zerrissen haben, wie es jetzt der Fall ist.

Wir können aber noch einen Schritt mit Sicherheit tun, um die Quelle näher zu bezeichnen, aus der Deuterojesaja geschöpft haben muß, wenn wir auf die Situation achten, die c. 53 voraussetzt. Fragen wir ganz konkret: Ist der Ebed tot

zu der Zeit, wo Deuterojesaja schreibt? so werden wir darauf mit Nein antworten müssen. Denn es wird durch keinen Zug angedeutet, daß die Gegenwart des Verfassers mitten hineinfällt zwischen den Tod und die Verherrlichung des Ebed. Wir können uns das an dem Beispiel der Apokalypse Johannes klar machen. Wer wollte daran zweifeln, daß der Autor lebt, nachdem der Christus gestorben und auferstanden und bevor seine Parusie gekommen ist? Diese Situation tritt dort überall zu Tage. Bei Deuterojesaja dagegen schließt sich die Verherrlichung des Ebed unmittelbar und ohne jede Zwischenstufe an sein Leiden und Sterben an. Das ist die charakteristische Situation des Kultliedes. Man stelle sich etwa, um sich das zu veranschaulichen, ein Mysterienlied im Attiskult vor. Da kann genau so wie hier bei Deuterojesaja geschildert werden, wie Attis gestorben und begraben ist, aber die Mysten wissen, er wird auferstehen und leben. Ein solches Lied kann zu jeder Zeit gesungen werden, und niemand wird auf den Gedanken verfallen, die Zeit des Sängers zwischen den Tod und die Auferstehung des Attis zu verlegen.

Noch schillernder als in Jes. c. 53 ist übrigens die Situation in c. 50, worauf schon Giesebrecht aufmerksam gemacht hat: »Bald hat man den Eindruck, als liege alles in der Vergangenheit, besonders in V. 5 und 6, bald scheint, besonders im zweiten Teil, der Kampf sich vor dem Leser abzuspielen. Es ist klar, daß diese Darstellung auf lebhafter Vergegenwärtigung des Widerstandes beruht, der dem Knecht entgegentrat, ich möchte aber bezweifeln, daß eine solche, beinahe phantastische Vergegenwärtigung bei einer Einzelperson nahe lag, deren wirkliche nüchterne Erlebnisse sich hier, sei es in ihrem eigenen, sei es in ihrer Verehrer Gedächtnis wiederspiegelten. Ganz« ebenso »liegt die Sache, wenn es sich um eine Personifikation handelt« (S. 51). Denn entweder ist Israel gerechtfertigt oder es ist nicht gerechtfertigt, entweder leidet es noch oder es leidet nicht mehr. Tertium non datur. Wenn nun hier doch Beides neben einander ausgesagt wird und so ein »auf lebhafter Vergegenwärtigung« beruhendes eigentümliches Schillern entsteht, so ist das nur zu erklären durch die Annahme eines Kultliedes.

Jesaja c. 53 geht also zurück auf ein aus den Mysterien stammendes Kultlied, das am Todestage des Gottes

von den Mysten gesungen wurde. Denn die Klage waltet durchaus vor, während die Verherrlichung nur leise hineinklingt. So versteht man ferner die verschiedene Nüanzierung, daß die Redenden dieses Kapitels zu Anfang als die Eingeweihten, dann aber als die noch nicht Eingeweihten gelten. Zum Kultus und zum Kultliede gehört eben die lebhafte Vergegenwärtigung; es scheint, als spiele sich alles vor den Augen des Mysten ab, während es doch in Wirklichkeit längst geschehen ist oder höchstens in effigie wiederholt wird.

Fragt man nun weiter, was Deuterojesaja sich denn bei dieser Gestalt des Ebed Jahve gedacht habe, so läßt sich keine sichere Antwort darauf geben. Es scheint aber, als habe er ihn, wie namentlich aus den Zügen seiner Verherrlichung hervorgeht, für eine eschatologische Gestalt gehalten: Einen solchen Ebed, wie er hier geschildert ist, wird Jahve uns, den Israeliten, schenken, damit er sein Volk wiederherstelle und sein Licht bis ans Ende der Erde verbreite! Wir werden den Gottesknecht nicht grade einen Messias nennen dürfen, weil er kein Davidide ist und nicht ausschließlich als König aufgefaßt wird. Da aber, wie wir gesehen haben (vgl. o. S. 285), die Figur des Messias sich in der älteren Zeit überhaupt noch nicht verdichtet und zu einer scharf umrissenen Persönlichkeit ausgebildet hat, so haben wir ein Recht, den Ebed Jahve für eine Parallelgestalt des Messias zu erklären[1].

1. Eine weitere Ausdeutung der Einzelheiten ist kaum erlaubt, da der Verfasser selbst sie als ein großes Mysterium hingestellt hat. Im Übrigen würden wir zu keinem Resultate kommen, auch wenn wir den Versuch einer genaueren Ausdeutung machen wollten. Und darum ist es prinzipiell richtig, von vorneherein darauf zu verzichten. Endlich interessiert uns gar nicht, was sich Deuterojesaja im Einzelnen gedacht haben mag, da seine Auffassung zum Verständnis dieses Kapitels nicht das Geringste beiträgt. Hier tritt einmal der allerdings seltene Fall ein, wo die Ansicht des Schriftstellers gleichgültig ist, der uns diese Verse überliefert hat. So wie das Lied heute lautet, bezieht es sich auf eine spezifisch israelitische Gestalt. Mehr kann man mit Sicherheit nicht sagen. Wenn man will, mag man auch fernerhin annehmen, Deuterojesaja habe in dem Leiden und der Verherrlichung des Ebed ein Vorbild für das Leiden und die Verherrlichung Israels gesehen. Gegen diese allgemeine Auslegung läßt sich nicht viel einwenden, da er ja auch sonst den Ebed mit Israel identifiziert hat, wie es scheint (49 3).

§ 31. Der sterbende Gott.

W. ROBERTSON SMITH: Die Religion der Semiten (deutsche Übersetzung von R. STÜBE). Freiburg 1899. H. HUBERT et M. MAUSS: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (L'Année Sociologique 2. Jhrg.). Paris 1899. FRIEDRICH KAUFFMANN: Balder (Texte und Untersuchungen zur Altgermanischen Religionsgeschichte). Straßburg 1902.

Während ich für meine bisherigen Ausführungen über den Ebed Jahve Zustimmung beanspruche, mache ich für diesen Paragraphen ausdrücklich eine Ausnahme, weil er religionsgeschichtlichen Hypothesen gewidmet ist. Da die Gestalt des Ebed im Alten Testamente fast völlig analogielos ist und aus den Riten und dem Geist der israelitischen Religion allein nicht verstanden werden kann, so sind wir gezwungen, fremde Parallelen heranzuziehen. Aussicht auf Verständigung ist nur dann vorhanden, wenn zuvor eine Einigung über den Charakter des Jesaja c. 53 geschilderten Leidens und Sterbens erzielt ist.

So viel ist auf den ersten Blick klar: Dem Leiden und Sterben des Ebed wird ein stellvertretender Sühnecharakter zugesprochen. Seine eigene Unschuld wird ebenso stark betont wie der Gedanke, daß er für die Verschuldungen anderer in den Tod geht. Aber er hat nicht nur ihre Sünden, sondern auch ihre Krankheiten und Schmerzen auf sich genommen und hat sie — so dürfen wir ergänzen — vollständig beseitigt. Im Hintergrunde steht die Opferidee. Wir haben sachlich eine genaue Parallele an dem Bock des Asasel, der als Sühnopfer am großen Versöhnungstage dargebracht wurde: *Aaron soll seine beiden Hände auf den Kopf des lebendigen Bockes aufstemmen und über ihm alle Verschuldungen der Israeliten bekennen und alle Übertretungen, die sie irgend begangen haben, und soll sie auf den Kopf des Bockes legen und diesen durch einen bereit gehaltenen Mann in die Wüste senden. So soll der Bock alle ihre Verschuldungen auf sich hinwegtragen in eine abgelegene Gegend, und man soll den Bock (erst) in der Wüste loslassen* (Lev. 16 21f.). Der Bock wird also beladen mit

---

Aber auf weitere Einzelheiten Gewicht zu legen, ist verkehrt, als ob hier in c. 53 die Heiden sprächen und Israel eine stellvertretende Sühne für die Heiden zugeschrieben würde! Dieser Gedanke ist nirgends nachweisbar.

den **Sünden** der Gemeinde und stellvertretend für sie geopfert. **Denn das** Austreiben des Bockes ist nur eine spezifische Form des **Opfers** (HUBERT-MAUSS S. 75). Die sühnende Bedeutung, die **dem** Tode des Ebed beigelegt wird, entspricht völlig dem **Sühnecharakter**, der hier dem Bock des Asasel zukommt. Im **Übrigen** wird die Opferidee 53 10 zum klaren Ausdruck gebracht: *Wenn seine Seele (d. h. er selbst) das Schuldopfer wird vollzogen haben*[1], *wird er Samen sehen.* Das Leiden und Sterben des Ebed ist ein mit Ersatz verbundenes Sühnopfer (אשם).

Obwohl er so als menschlicher Sündenbock geschildert wird, unterscheidet er sich doch in charakteristischer Weise von einem gewöhnlichen Opfer dadurch, daß er nicht von Anderen dargebracht wird, sondern daß er sich selbst darbringt (53 10). Diejenigen, die das Opfer gesehen haben und denen es gilt, wissen gar nicht, daß es sich um ein Opfer handelt. Sie halten den Ebed für einen Gottgezeichneten, behandeln ihn wie einen Aussätzigen und begraben ihn wie einen Verbrecher. Erst hinterher erkennen sie seine Unschuld und begreifen seine Tat als eine freiwillige Opferweihe. Der Tod des Ebed ist also genauer ein mysteriöses Opfer, das nur von den Eingeweihten verstanden wird, von allen anderen aber mißverstanden werden muß.

Um Jesaja c. 53 zu erklären, gingen wir von der Behauptung aus, es sei ein Kultlied gewesen oder nach Art eines Kultliedes gedichtet worden. Solche Kultlieder schließen gewöhnlich an einen Ritus an, um ihn zu deuten. Denn Kulthandlung und Kultlied gehören aufs engste zusammen[2]. Jene wird von diesem begleitet und durch es erläutert. Häufig werden Riten erklärt durch eine Geschichte. In unserem Falle würde die Frage lauten, die an die uns unbekannte Kulthandlung anknüpft: Warum feiern wir heute den Tod des Gottes *ἐν μυστηρίῳ*? Darauf antwortet das Lied, indem es von dem einmal stattgefundenen Opfer des Gottes erzählt, der

---

1. Wahrscheinlich ist mit GIESEBRECHT הָאָשָׁם zu lesen.

2. Vgl. z. B. Num. 10 35f. Im Übrigen verweise ich auf GUNKELS im Herbst erscheinende: Israelitisch-jüdische Literaturgeschichte des Altertums (in der: Kultur der Gegenwart).

sich selbst in geheimnisvoller Weise als Sündenbock darbrachte, ohne daß es von den Menschen erkannt wurde.

Nehmen wir zu dem Tode des Ebed noch die Idee der Auferstehung hinzu und beachten wir, daß wir von dem Leben des Ebed so gut wie nichts erfahren, so muß die dem Ebed ursprünglich zu Grunde liegende mythische Gestalt eine solche gewesen sein, für die Sühnetod und Auferstehung charakteristisch sind[1]. Wir können nun zwar diese Gestalt nicht bestimmt mit Namen nennen, wohl aber können wir den Kreis genau angeben, in den sie hineingehört: sie gehört in den Kreis der Adonis- oder Tamûzgestalten. Aus den babylonischen Keilinschriften haben wir bisher nur die Grundzüge des Tamûzmythus kennen gelernt. In der Anrede des Gilgameš an Ištar heißt es: *Tamûz, dem Buhlen deiner Jugend, Jahr für Jahr bestimmtest du ihm Weinen*[2]. »Solche Klagen auf den in die Unterwelt *hinab*sinkenden Tamûz, die auch schon den für den Adonis-Kultus so charakteristischen Vergleich des Tamûz mit einer rasch *hin*welkenden Pflanze in verschiedenen Variationen enthalten, sind uns in mehreren an Tamûz gerichteten Hymnen erhalten«[3]. Adonis starb, wie wir aus phönikisch-griechischen Quellen erfahren, in der Blüte der Jahre und ward als Verstorbener beklagt, bald darauf aber als ein aus dem Tode wiederkehrender Gott bejubelt. Die Phryger feierten den von der Großen Mutter geliebten Attis mit jährlichen Trauerfesten und stellten dabei sein Leichenbegängnis dar. Kurze Zeit nach der Bestattung aber versicherten sie, Attis sei auferstanden. Die Athener beweinten erst den von Apollon getöteten Hyakinthos als Verstorbenen, feierten ihn dann aber als den Auferstandenen und Verklärten. Der schöne Balder wird von den Asen geopfert, um den Tod zu überwinden und mit erhöhter Majestät zürückzukehren[4]. Bei Attis wissen wir außerdem von Mysterien[5].

1. So im Wesentlichen auch Gunkel: Forschungen I S. 78.

2. KB VI, 1 S. 169. 3. KAT³ S. 397.

4. Kauffmann S. 272 ff.

5. Vgl. Hugo Hepding: Attis. Seine Mythen und sein Kult. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten von Dieterich und Wünsch Bd. I). Gießen 1903.

Man dürfte es freilich nicht wagen, den Ebed Jahve oder sein Vorbild in diesen Kreis der sterbenden und auferstehenden Götter hineinzustellen, wenn die früher herrschende Anschauung im Recht wäre, daß diese Götter Personifikationen der absterbenden und neu erstehenden Vegetation oder der Jahreszeiten seien[1]. Denn dann bliebe der Sühne- und Opfercharakter des Ebed völlig unerklärt. Neuerdings aber haben HUBERT und MAUSS eine neue, wie mir scheint, beachtenswerte Theorie vom Opfer aufgestellt, wonach das Opfertier durch die Opferweihe seine Natur gleich dem Phönix verändert[2] und zu gottheitlicher Kraft gesteigert wird[3]. Von dieser Theorie

---

1. A. JEREMIAS hat in seinem Buche: Babylonisches im Neuen Testamente (Leipzig 1905) den »Kalendermythus vom sterbenden und siegreichen Jahrgott« verfolgt. Ich vermag eine Bereicherung der Wissenschaft in diesen Studien nicht zu erblicken, vor allem deshalb, weil Tatsachen und Hypothesen nicht scharf von einander geschieden, sondern wild durcheinander gewirbelt werden. Ich vermisse eine klare Darstellung dessen, was wir heute sicher über den babylonischen Weltjahrmythus wissen. Die Assyriologen würden sich ein wirkliches Verdienst erwerben, wenn sie sich zunächst einmal ganz und gar auf die babylonischen Mythen und Spekulationen beschränkten. Ich habe dies Urteil ausführlicher begründet in meinem Artikel: Die Mythenforschung im Alten Testament (Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt. 1904. Nr. 35f.).

2. »Elle (la victime) changeait de nature, comme Démophon, comme Achille, comme le fils du roi de Byblos, quand Déméter, Thétis et Isis consumaient dans le feu leur humanité. Sa mort était celle du phénix: elle renaissait sacrée« S. 71.

3. »Le sacrifice détermine, par lui-même, une exaltation des victimes qui les divinise directement. Nombreuses sont les légendes où se trouvent racontées de ces apothéoses. Hercule n'était admis dans l'Olympe qu'après son suicide sur l'Oeta. Attis et Eshmoun furent animés après leur mort d'une vie divine. La constellation de la Vierge n'est autre qu'Erigone, une déesse agraire qui s'était pendue. Au Mexique, un mythe rapportait que le soleil et la lune avaient été créés par un sacrifice; la déesse Toci, la mère des dieux, était également présentée comme une femme qu'un sacrifice aurait divinisée. Dans le même pays, lors de la fête du dieu Totec, où l'on tuait et dépouillait des captifs, un prêtre revêtait la peau de l'un d'eux; il devenait alors l'image du dieu, portait ses ornements et son costume, s'asseyait sur un trône et recevait à la place du dieu les images des premiers fruits. .... Dans ces légendes subsiste la conscience obscure

ausgehend hat dann KAUFFMANN den Tod Balders analysiert und ihn als Opfertod bezeichnet, dessen Weihe nicht bloß dem Geopferten zu gute kommt und ihm eine Rückkehr aus der Unterwelt mit erhöhter Majestät verschafft, sondern dessen Weihe auch den opfernden Asen dient und die Frevel der Göttergemeinde sühnt.

Eine solche Adonisgestalt scheint ferner, worauf GUNKEL[1] aufmerksam gemacht hat, Zach. 12 9ff. vorausgesetzt zu sein: *An jenem Tage werde ich trachten, alle die Völker zu vernichten, die gegen Jerusalem gekommen sind. Und über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems gieße ich einen Geist des Erbarmens und des Mitleids aus und sie blicken hin auf*[2] . . ., *den sie durchbohrt haben, und klagen um ihn, wie man um den Einzigen klagt, und sind bitterlich betrübt wie über den Verlust des Erstgebornen. An jenem Tage wird die Klage in Jerusalem groß sein wie die Klage um Hadad-Rimmon im Tal von Megiddo.*

Die Exegeten denken meist an eine historische Schuld, die die Jerusalemer auf sich geladen haben sollen. Aber daß es sich um eine eschatologische Situation handelt, geht nicht nur aus dem Futurum und aus der einleitenden Formel: *an jenem Tage*, sondern auch aus der Erwähnung *aller* Völker hervor, die in Wirklichkeit niemals gegen Jerusalem gezogen sind. Überdies ist weder im vorhergehenden noch im folgenden irgend eine historische Anspielung enthalten, die die Annahme solcher konkreten Züge rechtfertigte. Endlich ist die Klage des ganzen Volkes nur verständlich, wenn sie nicht über irgend einen beliebigen Märtyrer, sondern über eine mythische Persönlichkeit ergeht. Denn sie wird verglichen mit der Klage über Hadad-Rimmon im Tal von Megiddo d. h. mit einer Kultklage. So viel darf jetzt wohl als sicher gelten, daß Hadad-Rimmon Doppelname eines Gottes ist, während ein Ort desselben Namens (wie man früher vermutete) unbekannt ist. Von einer Klage um diesen Gott wissen wir freilich nichts. Da aber Hadad ein zu Byblos verehrter Gott »und andererseits Byblos die Stätte der Klagefeiern für den von den Griechen Adonis genannten

de la vertu du sacrifice. La trace en persiste également dans les rites« S. 118.

1. Forschungen I S. 78 Anm. 5.

2. *Auf mich* ist unmöglich.

Gott, so liegt es überaus nahe, die Klage Hadad-Rimmons auf den Gott Hadad zu beziehen, der wahrscheinlich irgendwie mit dem Adonis kombiniert wurde« (BAUDISSIN PR[3] VII S. 295). Leider ist bei Zacharja der Name der Gestalt ausgemerzt worden, über die die judäische Totenklage erfolgen sollte. Aber von besonderer Wichtigkeit ist die Tatsache, die Jes. c. 53 nicht ganz klar ist, daß es sich hier um eine eschatologische Kultfeier handelt, daß also auch die Adonisgestalt der Eschatologie angehörte, mag man sie nun Messias oder Ebed Jahve oder sonstwie nennen.

Obwohl die Israeliten teilweise noch zur Zeit Ezechiels (8 14) den Tamûzkult kannten und übten, ist es doch fraglich, ob der Verfasser von Zach. 12 noch etwas über den Ursprung der von ihm überlieferten Worte wußte. Zach. c. 12—14 besteht aus vielen kleinen, nur lose oder gar nicht zusammenhängenden Fragmenten. Diese Bruchstücke sind von einem Späteren geordnet, scheinen aber in viel früherer Zeit verfaßt zu sein, da sie teilweise gute, alte Traditionen enthalten. Es sei nur erinnert an die bereits oben behandelten Verse Zach. 14 4ff. (vgl. S. 222ff.). Als wertvolle Zeugnisse der Vergangenheit hat ein Epigone diese Überreste früherer eschatologischer Dichtungen gesammelt, redigiert und vielleicht teilweise überarbeitet. Ihm danken wir die Erhaltung dieser für uns unschätzbaren Dokumente.

So sehen wir, daß der Ebed Jahve doch nicht ganz analogielos ist im Alten Testamente, wenn uns auch diese Parallele zu einer tieferen Erkenntnis nicht verhilft. Eine wirkliche Geschichte des Ebed Jahve zu schreiben, müssen wir uns versagen. Wir können nur den Anfangs- und Endpunkt der Entwicklung aufzeigen: Eine dem Adonis und eine dem Messias vergleichbare Gestalt. Aber wie nun diese aus jener geworden ist, darüber dürften kaum einmal Hypothesen mit annähernder Wahrscheinlichkeit möglich sein. Der Adonis war vergessen, und allein die eschatologische Bedeutung blieb erhalten.

D. Der Menschensohn.

§ 32. Das sprachliche Problem des Menschensohns.

H. Lietzmann: Der Menschensohn. Bonn 1896. J. Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten. Heft VI. Berlin 1899. G. Dalmann: Die Worte Jesu. Leipzig 1898. H. Gunkel: Aus Wellhausens apokalyptischen Forschungen (Zeitschrift für wiss. Theol. N. F. VII). Leipzig 1899. P. Fiebig: Der Menschensohn. Tübingen 1901. Übersichten bei Schmiedel (Protest. Monatshefte) 1898 und 1901; Baldensperger (Theologische Rundschau) 1900; Nathanael Schmidt: The Son of Man (Encyclop. Biblica). Bd. IV.

In den Evangelien begegnet ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als rätselhafter Terminus technicus für den Christus, den Messias. Zum Verständnis dieses Ausdrucks ist es zunächst unbedingt notwendig, das aramäische Äquivalent zu kennen. Es konnte kein Zweifel sein — und die letzte Untersuchung von Fiebig hat es bestätigt — daß Wellhausen das sprachliche Problem von vorneherein richtig gelöst hat. »The use of this term in Aramaic has been treated with most comprehensiveness by Fiebig, with most Talmudic learning by Dalmann, and with most insight by Wellhausen« (Schmidt). Wie υἱὸς ἀνθρώπου = hebr. בן אדם = aram. בר אנש, so ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = hebr. בן האדם = aram. בר אנשא. Während aber jenes hebräische Wort verhältnismäßig selten und poetisch ist, also einem ebenso ungebräuchlichen »Menschenkind« entspricht, so ist diese aramäische Phrase in allen aramäischen Dialekten ganz gewöhnlich und bedeutet weiter nichts als »der Mensch«. Folglich ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht »der Menschensohn«, sondern ganz einfach »der Mensch« zu übersetzen, und hatte diesen Sinn, soweit die aramäische und hebräische Sprache reichten. Wenn die LXX בן אדם mit υἱὸς ἀνθρώπου wiedergaben, so kann man daraus schließen, daß υἱὸς ἀνθρώπου im griechischen Jargon der alexandrinischen Juden völlig gleichbedeutend war mit ἄνθρωπος, und bei den griechisch redenden Palästinensern wird es nicht anders gewesen sein. Der Ausdruck enthält also, sprachlich betrachtet, durchaus nichts Geheimnisvolles oder Mystisches[1].

---

1. Auffällig und bis jetzt unerklärt ist allerdings das Problem, auf das Wrede (ZNTW. Jahrgang V. 1904. S. 359) aufmerksam macht,

Damit ist nach dem geläufigen Urteil das sprachliche Problem erschöpft. Man erhebt jetzt sofort die Frage: Wie kann »der Mensch« Messiasbezeichnung sein? Als Name des Christus ist er für uns dunkel und unverständlich. WELLHAUSEN hat ihn früher a priori aus modernen Begriffen zu erklären versucht: Der Titel sei ein philosophischer oder humanistischer Terminus und bedeute den Menschen *κατ' ἐξοχήν*. Mit Recht hat WELLHAUSEN sich später selbst korrigiert: Denn Jesus ist weder Philosoph noch Humanist gewesen. Seit wir eine historische Methode haben, ist es unerlaubt, von modernen Anschauungen auszugehen, um alten Formeln Leben einzuhauchen. Der Forscher hat die Pflicht, sich in die antike Welt zu versenken und aus ihr heraus ein Verständnis zu gewinnen. Kann er keine Klarheit erlangen, so hat er einfach die Tatsachen zu registrieren, also in unserem Falle unumwunden zu bekennen: »Der Mensch« ist zur Zeit Jesu geläufige Messiasbezeichnung; da Jesus selbst diesen Ausdruck als bekannt voraussetzt und ihn nirgends erklärt, so wissen wir nicht, was er bedeutet haben mag. WELLHAUSEN aber geht zu weit. Auf Grund seines eigenen Nichtwissens folgert er, daß das Wort auch im Munde Jesu keinen Sinn gehabt haben, deshalb auch nicht von ihm gebraucht sein könne und darum überall da zu eliminieren sei, wo sein messianisches Verständnis gefordert wird.

Dem gegenüber ist mit GUNKEL zunächst zu betonen, wie in der apokalyptischen Literatur eine ganze Reihe von Termini technici existieren, die als *ἅπαξ λεγόμενα* vorkommen und für uns rätselhaft sind. So »der Hemmende«, »die Wehen«, »der Baumeister«, »der Greuel der Verwüstung«, »der Löwe«, »der zweite Tod« und andere mehr. In diesen Kreis paßt »der Mensch« vorzüglich hinein. Zweitens macht GUNKEL mit Recht darauf aufmerksam, daß »der Mensch« eine »mysteriöse Abkürzung sein könne für den Menschen Gottes, den Menschen des Himmels, den ersten Menschen«. Ja, es kann nicht nur, sondern es muß so sein, da nicht jeder beliebige, sondern nur ein ganz konkreter Mensch als Messias angesprochen werden kann. »Der Mensch« muß notwendig einen prägnanten Sinn

daß Jesus von sich statt des Ich die dritte Person mit dem Titel gebraucht. Dieser außergewöhnliche Sprachgebrauch muß auf irgend welche uns unbekannten (religionsgeschichtlichen) Vorbilder zurückgehen.

haben. Dazu gibt es viele Parallelen. היום ההוא oder היום »jener Tag« oder »der Tag« bezeichnen in gewissen Zusammenhängen, die von der Endzeit handeln, nicht jedweden, sondern einen genau fixierten Tag, und zwar »jenen Tag, den jedermann als den Tag Jahves kennt«. היום ist also eine Abkürzung für יום יהוה, wie »das Ende« für »das Ende der Welt«, »die Trübsal« für »die letzte Trübsal«, »das Lamm« für »das Lamm Gottes«, »die Wehen« für »die Wehen des Messias«, »das Leben« für »das erste Leben«[1].

Fragen wir, wie der volle Ausdruck für »den Menschen« gelautet habe, so ist darauf a priori keine Antwort zu geben. Um aber nicht von falschen Voraussetzungen auszugehen, müssen wir die eben beigebrachte Parallele noch einmal heranziehen. Wenn auch meist יום יהוה gesagt wird, so hat man doch kein Recht, von einem »Titel« zu reden. Denn ein Titel hat stets nur Eine Form. Neben יום יהוה aber finden sich noch mehrere inhaltlich gleichbedeutende Phrasen wie יום זבח יהוה oder יום עברת יי oder יום אף יי. Da also die Bezeichnung des Tages Jahves nicht ganz festgeprägt ist, so ist auch יום יי nicht im strengen Sinne des Wortes ein »Titel« zu nennen. Entsprechend der hier vorhandenen Fülle von Ausdrücken kann man a priori dasselbe für »den Menschen« vermuten, und diese Annahme bestätigt sich. Neben »Wolkenmensch« (בר ענני), »oberer Mensch« (אדם עלאה), »Himmelsmensch« (ὁ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ) begegnet in weit verbreiteten Spekulationen »der erste Mensch« (hebr. אדם קדמון aram. בר אנשא קדמיא). Alle Namen können dieselbe Person bedeuten. Ob sie es wirklich tun, soll im folgenden untersucht werden.

Damit erst ist die sprachliche Seite dieses Problems genügend erhellt. Jetzt erhebt sich um so dringender die sachliche Frage: Gibt es in der apokalyptischen vorchristlichen Literatur eine Gestalt, die man als den »messianischen Menschen« bezeichnen darf? Fällt die Antwort bejahend aus, so ist weiter zu forschen, woher diese Gestalt stammt und wie sie zu erklären ist.

Bei der heutigen wissenschaftlichen Behandlung des Themas »Menschensohn« hat man sein Augenmerk in einseitiger Weise

1. Vgl. W. Brandt: Die mandäische Religion. S. 26 Anm. 2.

fast nur auf das Sprachliche gerichtet und ist so zu einer Anschauung gekommen, die sachlich durchaus unhaltbar ist. Die im großen und ganzen herrschende Auffassung sieht in Dan. 7 den Ausgangspunkt für die messianische Idee des »Menschen«. Der dort begegnende בר אנשא soll aber nicht der Messias, sondern nur ein Symbol für das Volk Israel sein, das unter dem Bilde eines Menschen dargestellt werde. Wäre das richtig, so wäre die ganze folgende Entwicklung eine Kette von Mißverständnissen. Zunächst muß Henoch den nur bildlich gemeinten Ausdruck fälschlicher Weise wörtlich gedeutet, muß den »mit den Wolken des Himmels« zu einem aus dem Himmel kommenden und deshalb im Himmel wohnenden gemacht und ihm die Präexistenz beigelegt haben. Der Verfasser des IV. Esrabuches dagegen muß umgekehrt geglaubt haben, nach Dan. 7 komme der Mensch nicht vom Himmel, sondern steige ebenso wie die Tiere aus dem Wasser auf. Da er auf den Wolken des Himmels fliege, so werde er wohl ein überirdisches Geschöpf mit übermenschlichen Eigenschaften sein, das alles verbrenne — obwohl beides zu einander paßt wie Feuer und Wasser! So wurde der Mensch Daniels durch ein Mißverständnis zum Messias. Der Titel »Mensch« für Messias aber könne erst auf griechischem Boden entstanden sein, als bar 'naša von den Übersetzern mit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wiedergegeben wurde; denn nur ein solches rätselhaftes Wort eigne sich für einen mysteriösen Christustitel.

Eine lange Entwicklung auf eine Kette von Mißverständnissen zurückzuführen, ist an sich ein Unding, und auch unwahrscheinlich, sobald man den bei allen Mißverständnissen stattfindenden psychologischen Vorgang beachtet. Denn sie passieren gewöhnlich nur, wenn ein von außen gegebener Anlaß, etwa ein schwer deutbarer Text oder eine schlecht lesbare Handschrift, vorliegt. Und wenn einmal jemand einen Satz falsch auffaßt, weil er unklar ist, so werden daraus keine weltbewegenden Dinge, die große Kreise ziehen und ein Jahrhundert hindurch nicht nur den Geist des Gelehrten, sondern auch des gemeinen Mannes beschäftigen. Überdies ist Dan. 7 so offenkundig, wie nur möglich, gesagt, wer unter dem Menschen zu verstehen sei. Wie wäre da ein Mißverständnis denkbar, falls es wirklich eingetreten sein sollte? Doch nur so, daß man die

bereits bekannte Idee eines präexistenten himmlischen Menschen auch in Dan. 7 hineininterpretierte und das einlegte, was nicht auszulegen war. Um ein Beispiel aus vielen herauszugreifen: Man meint, Philo habe die Ansicht von der Schöpfung erst des himmlischen, dann des irdischen Adam aus dem doppelten Genesisbericht herausgesogen. Lag für Philo der Ausweg nicht näher, daß dieselbe Schöpfung zweimal berichtet sei? Und wie sollte Philo überhaupt darauf verfallen sein, die seltsame Idee eines himmlischen Menschen zu postulieren, wenn er nicht irgendwoher davon wußte? Oder will man ihm die Erwägungen unterschieben, die moderne Gelehrte angestellt haben: Gen. 1 trage einen mehr supranaturalen Charakter, während in Gen. 2 noch der antike, frische Erdgeruch zu spüren sei, also sei dort von einem himmlischen, hier von einem irdischen Adam die Rede? Warum aber legte er ihm das Prädikat der Mannweiblichkeit bei? — Oder man denke an die rabbinische, auch von Paulus benutzte Geschichte des wandernden Felsens. Sie ist schwerlich entstanden aus dem zweimaligen Bericht vom Wunder des Wasserschlagens in Ex. 17 und Num. 20, auch nicht dadurch, daß man das Stationenverzeichnis in das Brunnenlied Num. 21 16 hineinzog, sondern weil man das Wunder eines wandernden Felsens von irgendwoher kannte, darum glaubte man, auch dies im Alten Testamente nachweisen zu können, und knüpfte es an die erwähnten Stellen an. Sonst hätten jedenfalls andere Annahmen näher gelegen als diese; man hätte den Mose zum Wundertäter machen können, der mit seiner Wünschelrute Wasser hervorzaubert, wo immer er will. — Hätte also Henoch den Daniel mißverstanden, so wäre damit fast zur Evidenz erhoben, daß der präexistente himmlische Mensch nicht eine von ihm selbst erst gebildete, sondern damals bereits herrschende Idee war, deren Entstehung in die Vergangenheit zurückreicht. Damit wären wir mindestens wieder bis auf die Zeit verwiesen, in der das Buch Daniel verfaßt wurde.

Aber die Behauptung von angeblichen Mißverständnissen ist nicht bloß unwahrscheinlich, sondern auch unmöglich. Denn manche Einzelheiten sind auf diese Weise schlechterdings nicht zu erklären. Durch das Mißverständnis welcher Stelle des Buches Daniel geht ein Feuerstrom aus dem Munde »des Menschen«, schlägt er sich einen Berg los und verbrennt die dort

versammelten Heere (IV Esra 13)? Auf Grund welcher mißverstandenen Danielstelle behauptet ferner der äthiopische Henoch, daß »der Mensch« den Heiligen und Gerechten bereits offenbart sei? Daß in ihm der Geist derer wohne, die in Gerechtigkeit entschlafen sind? Wer sich der herrschenden Meinung anschließt, hat die Pflicht, all dies und noch vieles mehr, begreiflich zu machen. Er muß auch zeigen, wie das Bild »des Menschen« im IV Esra bis zu einem gewissen Grade plastischer sein kann als im Buche Daniel (BOUSSET). Wir werden schließen, daß es gar nicht aus diesem stammen kann.

Fragen wir, wie es möglich gewesen ist, daß die bekämpfte Ansicht so allgemeine wissenschaftliche Geltung hat erlangen können, so liegt das zweifellos an der bereits von GUNKEL hier und in anderen Zusammenhängen gerügten Verwechslung der ersten literarischen Bezeugung einer Idee mit ihrem ganzen und ursprünglichem Umfange. Weil in Dan. 7 »der Mensch« zum ersten Male in der Literatur auftaucht, darum glaubt man, müsse notwendig dort der Ursprung dieser Gestalt zu suchen sein. Alle späteren Anspielungen oder Ausführungen können nur im Anschluß an sie entstanden sein! Auf den Gedanken aber, daß dort vielleicht zufällig nur ein Bruchstück aus einer viel reicheren und umfassenderen Tradition aufbewahrt worden sei, die später in gleicher Weise auch von anderen ausgeschöpft wurde, verfiel man nicht. Das ist in unserem Falle um so unverzeihlicher, als es »längst Allgemeingut« (WELLHAUSEN) der Wissenschaft geworden ist, daß der Apokalyptiker seine Stoffe nicht selbst schafft, sondern sie aus der Überlieferung herübernimmt. So wenig man sonst bei der Entwicklung einer Idee die persönlichen Träger dieser Gedanken, ihre Eigenart und ihre Kraft der Umgestaltung vernachlässigen darf, auf unserem Gebiet bedeutet die schriftstellerische Originalität des Einzelnen wenig; sie beschränkt sich auf Kombination, Ausschmückung und Auslegung der Tradition. Dazu kommt endlich noch, daß speziell von den Tieren, die in Dan. 7 mit der Vision des Menschensohnes verbunden sind, selbst WELLHAUSEN zugesteht, sie enthielten eine irgendwie vermittelte Reminiszenz an fremde Überlieferung. Nur GUNKEL und BOUSSET haben dies auch für den Menschensohn zugegeben und den Weg gezeigt, auf dem die richtige Lösung zu finden ist.

§ 33. Der »Mensch« im Daniel.

In der bekannten Vision des 7. Kap. des Buches Daniel begegnet eine menschenähnliche Gestalt, die *mit*, oder wie die LXX deuten, *auf den Wolken des Himmels* herankommt und vor den Hochbetagten gelangt (V. 13). Der Ausgangspunkt des »Menschen« wird nicht genannt und muß darum fürs erste dunkel bleiben, wohl aber ist der Zweck seines Erscheinens klar: Er wird beim Endgericht zum Weltherrscher proklamiert, ihm wird die Macht und die Ehre in alle Ewigkeit zu teil (V. 14). Da nach der dem Gesichte beigegebenen Auslegung das *Volk der Heiligen des Höchsten* das Königtum der Ewigkeit erhält (V. 18. 22. 27), so ist man gezwungen, in dem jetzt vorliegenden Text den Menschen für ein Bild Israels zu halten, entsprechend den heidnischen Reichen, die als Tiere dargestellt sind. So weit stimmen alle Forscher überein.

Der Dissensus beginnt bei der Frage, ob der Menschenähnliche ein von diesem Schriftsteller geschaffenes Symbol für das Volk Israel sei, entstanden im Gegensatz zu den Tiersymbolen für die heidnischen Völker. Dagegen spricht erstens: So gut die Repräsentation der heidnischen Reiche durch Tiere, wie allgemein zugestanden wird, eine Entlehnung ist, so gut wird dies auch a priori von dem bar ʾnaša gelten müssen. Wir können mit annähernder Wahrscheinlichkeit postulieren, daß wir hier so wenig wie sonst eine originale Idee des Verfassers vor uns haben. Ein strikter Beweis folgt aus einer zweiten Beobachtung: Wäre der Menschenähnliche ein neu geprägtes Symbol, so müßte man in der Deutung genauen und klaren Aufschluß erwarten. Das Gegenteil ist der Fall. Denn grade dasjenige, was uns am Unverständlichsten ist, das Fliegen des bar ʾnaša mit den Wolken des Himmels, wird nicht erklärt — offenbar, weil der Verfasser dazu nicht imstande war. Das wird durch eine dritte Erwägung bestätigt: Hätte der Schriftsteller selbst das Symbol geschaffen, so ist nicht einzusehen, weshalb er sich nicht einfach mit der Gestalt des Menschen begnügte. Damit war ja die Hoheits- und Herrscherstellung Israels über die heidnischen Tiere gebührend gekennzeichnet! Warum fügte er noch das rätselhafte Fliegen mit den Wolken des Himmels

hinzu? Irgend ein plausibler Grund läßt sich dafür nicht ausfindig machen. Die Tiere, die aus dem Meere aufsteigen, werden als nahe und gegenwärtig vor dem Richterstuhl vorausgesetzt, ohne daß sie ausdrücklich auf den Wolken herbeigebracht werden; also wäre es auch unnötig gewesen, von dem Menschen dies auszusagen. Ebenso wenig kann dieser Zug die Zugehörigkeit zu Gott bedeuten. Denn das hätte klarer und besser so dargestellt werden müssen, daß der bar 'naša neben Gott erscheint und von vorneherein neben Gott auftritt, statt daß er erst aus der Ferne herbeigeholt wird. Wissenschaftlich nicht gerechtfertigt ist die von Volz (S. 11 vgl. S. 220) gegebene Exegese: »Am großen Gerichtstag . . . wird er aus unbekannter Ferne (= aus der bisherigen Inaktivität, dem Nichtsein) auf den Wolken (= dem himmlischen Gespann) vor den Himmelsthron gebracht d. h. er bekommt Leben, Sein, Bedeutung«. Abgesehen davon, daß die Auslegung der Wolken völlig aus dem Bilde herausfällt, ist es nicht erlaubt, eine andere Deutung beizufügen, wo der Schriftsteller ausdrücklich selbst eine bietet. Man muß zugestehen, daß eine Erklärung dieses mythologischen Zuges zunächst unmöglich ist, weil schon der Verfasser des Danielbuches nichts damit anzufangen wußte. Folglich ist das Kommen des Menschen mit den Wolken eine der Tradition entlehnte Einzelheit, die in den Rahmen der Allegorie nicht hineinpaßt.

Ist an einer einzigen Stelle nachgewiesen worden, daß wir keine Neuschöpfung, sondern eine apokalyptische Überlieferung vor uns haben, so müssen wir die ganze Gestalt des Menschenähnlichen für älter halten als Daniel. Unser apriorisches Postulat, mit dem bar 'naša müsse es sich ebenso wie mit den Tieren desselben Kapitels verhalten, ist damit zur Evidenz erhoben. Um das ursprüngliche Gut der Tradition in voller Reinheit zu gewinnen, brauchen wir nur den Firnis zu entfernen, mit dem es in der Auslegung leicht übertüncht ist. Die Originalität des Bearbeiters besteht allein darin, daß er den Menschen umgedeutet hat auf Israel. Alles Übrige ist, wie die Vision lehrt, zur Rekonstruktion des alten Mythus zu benutzen. Wir erfahren hier Folgendes: Wenn das Gericht stattfindet d. h. am Ende der Tage wird »der Mensch« auf den Wolken des Himmels erscheinen: *Dem wurde Macht, Ehre und Herrschaft verliehen,*

alle Völker, Nationen und Zungen müssen ihm dienen; seine Macht soll ewig und unvergänglich sein, und sein Reich niemals zerstört werden (7 14), d. h. er wird zum Weltherrscher an Gottes statt proklamiert; der Hochbetagte tritt ihm sein Amt ab, wohl nicht bloß auf Erden, sondern auch im Himmel[1]. Da nach altisraelitischer Anschauung der Messias an der Spitze der neuen Zeit stehen soll, dem alle Völker unterworfen werden, so ist »der Mensch« eine Parallelgestalt zum Messias.

Man könnte vielleicht einwenden, daß wir den Text etwas stilisieren, indem wir einfach »der Mensch« sagen, während genauer von einem die Rede ist, der *wie ein Mensch* aussieht. Aber das ist keine Schwierigkeit. Denn einmal ist die Gestalt kein gewöhnlicher, sondern ein himmlischer Christusmensch, der mit einem Menschen nur von ungefähr verglichen werden kann. Zweitens gehört diese Ausdrucksweise zum apokalyptischen Stil. Man lese vor allem die Berufungsvision Ezechiels, die *mit der* Vergleichungspartikel in gradezu verschwenderischer Fülle umgeht. Sachlich macht es keinen Unterschied aus, ob *man das* »Wie« überall streicht, nur für den Stil ist es charakteristisch. So ist es auch in dem 7. Kapitel des Daniel. Wenn *der Verfasser* von dem ersten Tiere sagt, daß es einem Löwen glich und Adlerflügel hatte, so war es eben ein Löwe, *freilich* kein eigentlicher, sondern einer mit Adlersflügeln. Die Tradition redete einfach von dem bekannten apokalyptischen Löwen, die Vergleichungspartikel ist nur auf Kosten des Stiles zu setzen (GUNKEL). Wir haben demnach ein Recht, nicht von *einem Menschenähnlichen,* sondern von *dem Menschen* zu sprechen.

Es ist notwendig, der Figur des Menschenähnlichen im Buche Daniel noch etwas weiter nachzugehen. 8 15ff. wird erzählt, wie dem Daniel jemand gegenüber steht, der das Aussehen eines Menschen hat. Während jener über die Vision bestürzt ist, erschallt eine Stimme, die ruft und spricht: *Gabriel, erkläre dem dort das Gesicht!* Der angelus interpres, der wie ein Mensch aussieht, wird hier mit dem Namen »Gabriel« bezeichnet. Daß Engel in Menschengestalt erscheinen, ist nichts Ungewöhnliches[2], aber ganz auffällig ist 9 20ff., wo האיש גבריאל *der Mensch Gabriel* zu Daniel kommt, ihm die Zukunft erklärt

---

1. So jedenfalls im I Henoch. 2. Vgl. schon Gen. 18 f. Jdc. 13 6.

und die apokalyptische Offenbarung bringt. Auch hier wird die Rolle des angelus interpres von Gabriel gespielt; der aber wird nicht nur mit einem Menschen verglichen, sondern direkt *der Mensch* genannt, obwohl er zweifellos ein Engel ist. Endlich begegnet uns in c. 10—12 jemand, der aussieht wie ein Mensch (10$_{16.18}$) und bei dessen Anblick Daniel wie in c. 8 vor Schreck zu Boden fällt. Obgleich kein Name genannt ist, hat man doch wohl mit Recht geschlossen, daß hier wie anderswo unter dem angelus interpres Gabriel gemeint sei. So lautet auch die Tradition im Talmud (tr. Joma 77a).

Der Engel Gabriel, als dessen Charakteristikum wir bisher nur die Menschengestalt kennen gelernt haben, wird 10$_{5}$f. genauer beschrieben[1]: *Als ich meine Augen aufhob und schaute, siehe da war da ein Mensch, gekleidet in Linnen, seine Lenden gegürtet mit Gold aus Uphaz, sein Leib wie Chrysolith, sein Gesicht wie Blitzschein, seine Augen wie Feuerfackeln, seine Arme und Füße wie das Blinken geschliffenen Erzes und der Schall seiner Worte wie die Stimme des Donners.* Die Kommentatoren begnügen sich, zu dieser Stelle einige nichtssagende literarhistorische Notizen zu liefern. So liest man z. B. bei Marti: »Die Schilderung (des himmlischen Boten = Gabriel) ahmte sicher Ez. 9$_{2}$f. nach und ist dann wieder das Vorbild für Apk. Joh. 1$_{15}$ geworden«. Ez. 9$_{2}$f. ist von sechs Engeln die Rede, die jeder ein Zerschmetterungsgerät in der Hand haben. In der Mitte geht ein siebter, — nach dem Talmud (a. a. O.) wiederum Gabriel — der in ein linnenes Gewand gekleidet ist und ein Schreibzeug an seinen Hüften trägt. Der hier beschriebene Engel stimmt mit dem Daniels nur in dem Linnenkleide überein, sodaß man kein Recht hat, von »sicherer Nachahmung« zu reden. Man hält ferner Stücke der Danielvision für entlehnt aus Ez. 1$_{7}$, wo von Fußsohlen gesprochen wird, die (rund) sind wie die eines Kalbes und die[2] glänzen wie poliertes Erz. Aber diese Worte beziehen sich nicht auf die Engel, geschweige denn auf Gabriel, sondern auf die Kerube. Sollte also wirklich ein Zusammenhang dieser Stelle mit Daniel vorliegen, so hat der Exeget die Pflicht, es verständlich zu machen, wie die Schil-

---

1. Vgl. dazu oben S. 109.

2. Perles-Kraetzschmar lesen נוֹצֵיצָם »ihr Gefieder«.

derung von der einen Gestalt auf die andere übertragen werden konnte, oder anders ausgedrückt: wie die Kerube zu Engeln wurden. Denn daß Engel und Kerube identisch seien, wird doch ohne weiteres niemand glauben.

Wertvoller als die Konstatierung einer solchen zweifelhaften literarischen Abhängigkeit ist der Versuch, sich die Schilderung des Engels in Dan. 10 5f. klar zu machen. So etwas sucht man freilich vergebens in den Kommentaren. Oder ist es etwa nicht auffällig, daß Arme und Füße wie poliertes Erz aussehen sollen, da dies ein keineswegs naheliegender Vergleich ist? Oder daß das Gesicht wie der Blitz, die Augen wie Feuerfackeln scheinen? Wenn man sich die Linnenkleidung des menschenähnlichen Engels vergegenwärtigt, so ist es begreiflich, daß Gesicht, Arme und Füße in ihrem Glanze beschrieben werden; denn all diese Gliedmaßen konnten vom Gewande entblößt sein. Woher aber wußte der Apokalyptiker, daß der Leib gleich Chrysolith erstrahlte, da er doch durch das Linnenzeug gänzlich verhüllt sein mußte? Aus dieser Inkongruenz können wir zunächst das Eine mit Sicherheit erschließen: Die Dan. 10 5f. geschilderte Engelsgestalt ist nicht aus der schöpferischen Intuition des Verfassers, sondern aus der Tradition hervorgegangen. Zweitens müssen hier verschiedene disparate Züge mit einander vereinigt sein, die wir, um sie zu verstehen, erst wieder von einander scheiden müssen. Auf die eine Seite gehören die mit einem Linnengewande bekleideten Engel, auf die andere Seite die ursprünglich nackten Engel, deren Leiber und Glieder in typischer Weise mit verschiedenen glänzenden Edelsteinen und Metallen oder mit Feuer, Fackeln und Blitzen verglichen werden. Durch die Verbindung dieser beiden, anfangs von einander gesonderten, Überlieferungsreihen ist das unanschauliche Bild in Dan. 10 5f. entstanden. Können wir noch etwas tiefer in die Entwicklungsgeschichte eindringen?

Der in Linnen gekleidete Engel wird Ez. 9 2. Dan. 12 6f., wie es scheint, durch seine Tracht ausdrücklich von den anderen Engeln unterschieden. Es hatten also nicht alle Engel Linnengewänder. Ursprünglich tragen wohl die Engel dasselbe Kleid wie die Gottheit. Vielleicht ist diese Vorstellung nicht in Israel entstanden, da sie nicht auf alle Engel ausgedehnt ist. Aber wenn wir auch annehmen, daß die fertige Gestalt, mit dem

Linnen bekleidet, nach Israel wanderte[1], so können wir uns den Vorgang doch an einem israelitischen Beispiel veranschaulichen. Weil Jahve oder richtiger das kultische Bild Jahves mit einem אפוד d. h. einem Überzug, ursprünglich aus Leinen, später aus Silber oder Gold, versehen war, darum galt dasselbe von den Engeln, den Dienern Jahves[2]. Während das Gottesbild im Laufe der Zeit mit immer größerem Luxus ausgestattet wurde, behielten die Engel zum Teil das archaistische, linnene Gewand.

Daneben läuft eine parallele Idee her, die eine ähnliche Entwicklung durchgemacht hat. Wir haben gesehen (vgl. o. S. 51 ff.), wie Jahves Leib nach Ez. 1 27 (= 8 2) gleich Edelmetall erstrahlt. Er wird hier unter fremdem Einfluß nach Art eines Lichtwesens dargestellt. Dieselbe Natur haben nun bei demselben Verfasser die Engel. Denn Ez. 40 3 heißt es: *Und er (Jahve) brachte mich dorthin, und siehe, da war ein Mann, dessen Aussehen dem Erze glich.* Der »Erz«engel, der Ez. 44 2 ungenau mit Jahve selbst identifiziert ist, wird durch den Vergleich mit dem Metall als Lichtwesen charakterisiert, obwohl er ebenso wie im Daniel als *Mensch* bezeichnet wird. Übrigens kann in diesem Fall, wie wir mit Sicherheit sagen dürfen, die Übertragung der göttlichen Gestalt auf die Engel nicht in Israel selbst vollzogen sein, da beide, Jahve und die Engel, auf diese Weise zuerst von Ezechiel dargestellt werden, da also nicht genügend Zeit vorhanden ist, um eine solche Entwicklung wahrscheinlich zu machen. Soweit die Engel degradierte heidnische Gottheiten sind, kommen ihnen natürlich ohne weiteres das gottheitliche Gewand und der göttliche Leib zu, sodaß eine Übertragung nicht angenommen zu werden braucht.

Die Ideen von dem Metall- oder Lichtleibe und von dem Linnenkleide der Gottheit sind parallel. So heißt es Ps. 104 2

---

1. Für den Schreiberengel speziell hat zuerst Gunkel fremden Ursprung vermutet. Vgl. Arch. f. Rel. Wiss. I S. 294 ff.

2. Ebenso von den Priestern (נֹשֵׂא אפוד), die das Linnenkleid der Gottheit anzogen und die Gesichtsmaske (תְּרָפִים) des Gottesbildes anlegten, um die Kräfte der Gottheit in sich überströmen zu lassen. Die Anschauung, daß der Teraphim die Gesichtsmaske sei, verdanke ich der mündlichen Belehrung Georg Hoffmanns.

von Jahve: *Du hüllst dich wie in ein Kleid in Licht*[1]. Wie konnte diese mythische Anschauung besser zur Darstellung gebracht werden als durch ein weißes Linnenkleid? Das Linnenkleid ist also die kultische Darstellung des Lichtleibes. Das geht noch aus den Parallelaussagen der neutestamentlichen Schriftsteller deutlich hervor. Während Mark. 16_5 nur von einem *weißen Gewande* der Engel redet und während Matth. 28_3 zur Erklärung hinzufügt: *weiß wie Schnee,* befinden sich dagegen nach Luk. 24_4 zwei Männer *mit blitzendem Gewande* im Grabe Jesu. Während bei der Verklärung die Kleider Christi nach Matth. 17_2 *wie Licht glänzen* und nach Luk. 9_{29} *weiß blitzen,* sind sie nach Mark. 9_3 *glänzend weiß, so weiß wie kein Walker auf Erden bleichen kann.* Hier haben wir das deutliche Bild der weißen Farbe, die mit dem hellen Lichtschein verglichen wird. Bei der Himmelfahrt tragen die *Männer* d. h. die Engel *weiße Kleider* (Act. 1_{10}), wie den Seligen *weiße Gewänder* zu teil werden sollen (Apk. Joh. 6_{11}), die nach einer seltsamen Vorstellung sogar in dem roten Blut des Lammes weiß gebleicht sein sollen (Apk. Joh. 7_{13}f.). Beachtenswert ist, daß hier niemals mehr von einem Linnenkleide die Rede ist. Während die ältere Zeit noch an dem Kultbilde orientiert ist, hat man später nur die himmlische Licht-δόξα vor Augen, die bald mit dem Schein des Blitzes bald mit dem Glanz der weißen Farbe verglichen wird.

Wir können aber noch eine interessante Umbildung im Lauf der Geschichte verfolgen. Der wie Metall strahlende Leib ist offenbar ursprünglich nackt gewesen, später aber hat man ihn aus Schicklichkeitsgründen mit einem Gewande umhüllt. Mit anderen Worten: Die beiden Parallelvorstellungen vom Lichtleib und Lichtkleid oder Linnenkleid werden mit einander kombiniert. Nun dürfte aber in dem Augenblicke, wo dies geschieht, nicht mehr von dem Metallleib der Gottheit die Rede sein, da er durch das Gewand bedeckt wird. Während bei der Gestalt Daniels, wie wir gesehen haben,

---

1. »Diese Anschauung von Gottes Lichtkleid ist, wie es scheint, ursprünglich vom Himmel hergenommen, der als ein herrliches, blaues Kleid der Gottheit gedacht worden ist« (Gunkel: Psalmen S. 172f.). Das Kleid ist aber nicht blau, sondern weiß.

der Ausgleich noch nicht vollzogen ist, sondern beide Ideen inkonzinn neben einander stehen, ist dagegen im Neuen Testamente ihre organische Verschmelzung erfolgt. Wir hören jetzt meist nur noch vom Gesicht (Matth. 17 2. 28 3). Am lehrreichsten ist ein Vergleich von Dan. 10 5f. mit der nahe verwandten Stelle Apk. Joh. 1 13ff.: . . . *einen gleich einem Menschen, angetan mit einem Mantel und gegürtet an der Brustmitte mit einem goldenen Gürtel. Sein Haupt aber und die Haare wie weiße Wolle, wie Schnee, und seine Augen wie eine Feuerflamme, und seine Füße gleichwie im Ofen geglühtes Erz, und seine Stimme wie das Rauschen großer Wasser . . . und sein Angesicht war, wie die Sonne leuchtet in ihrer Kraft.* Die genannten Glieder des Körpers sind vom Gewande entblößt. Es fehlen — anders als im Buche Daniel — der Leib und die Lenden!

Diese Abschweifung war notwendig, um zu zeigen, daß überall sonst, wo im Buche Daniel ein Menschenähnlicher genannt wird, darunter ein Engel zu verstehen ist. Ist das folglich nicht auch die natürlichste Annahme für den »Menschensohn« in c. 7? Man kann nicht dagegen behaupten, daß der hier Geschilderte »Mensch sei und als Mensch unterschieden werden solle von den Engeln, die den Menschen nur ähnlich sehen« (VOLZ S. 11). Denn 7 13 heißt es genau wie bei den Engeln: *Da kam jemand wie ein Mensch.* Die Menschengestalt schließt die Engelgestalt nicht aus. Man kann den Engel, oder sagen wir präziser, bestimmte Engel der Apokalyptik gradezu als himmlische, vom Lichtglanz verklärte Menschen bezeichnen. Aber wir müssen noch Eines hinzufügen: Der menschenähnliche Engel, von dem Dan. 7 handelt, ist kein gewöhnlicher Engel. Denn nicht jeder Beliebige wird mit den Wolken des Himmels vor den Hochbetagten gebracht, und noch weniger wird jeder Beliebige zum Herrscher des neuen Äons eingesetzt. Das kann nur von dem höchsten Engel gelten, von dem Wesen, das nächst dem Hochbetagten das größte ist. Aus diesem Grunde darf man den messianischen Himmelsmenschen weder mit Gabriel, der uns im Buche Daniel öfter begegnet ist, noch mit Michael, dem Schutzpatron Israels (10 21. 12 1), identifizieren (so NATH. SCHMIDT). Denn so mächtig auch beide sein mögen, keiner von ihnen ist der Mächtigste, der Ausschlag-

gebende, der Entscheidende. Nach 10_{13}ff. bedürfen beide gegenseitiger Hülfe und gegenseitigen Schutzes. Da wir keinen Namen für den höchsten Engel erfahren, so müssen wir uns mit dem Wissen bescheiden, das uns der Apokalyptiker übermittelt hat. Als die Gestalt der Eschatologie gilt der Engel, den jedermann als den eschatologischen Menschen kennt, der am Ende der Tage zum Weltherrscher gemacht werden soll.

Das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung ist die Tatsache, daß der »Menschensohn« kein von Daniel geschaffenes Symbol für das Volk Israel, daß er also keine dichterisch-literarische, sondern eine reale und individuelle Figur in der apokalyptischen Eschatologie ist. Die Entwicklung ist mithin *nicht* so verlaufen, wie man gewöhnlich meint, sondern grade umgekehrt: Nicht Israel ist als bar 'naša, sondern der bar 'naša ist als Israel gedeutet. Bis zu einem gewissen Grade gehören beide zusammen. Wenn der Menschensohn sein Regiment antritt, muß auch Israel oder *das Volk der Heiligen des Höchsten* zur Herrschaft gelangen, und daher ist diese Umdeutung möglich gewesen und begreiflich. Man kann vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß die merkwürdige Bezeichnung Israels als *die Heiligen des Höchsten* ursprünglich ein Epitheton des »Menschensohnes« oder seiner Gefährten war, da קדשים (aram. קַדִּישִׁין) ein geläufiges Prädikat für die Engel ist (Dtn. 33_{2}. Zach. 14_{5}. Ps. $89_{6.\ 8.}$ Job. 5_{1}. 15_{15}. Dan. $4_{10.\ 14.\ 20.}$ 8_{13}).

Wenn der »Mensch« bei Daniel ein Engel oder eine himmlische Größe ist, so liegt es nahe, in der fremden Tradition, die hier auf das Judentum gewirkt haben muß, einen Gott anzunehmen, der infolge des jüdischen Monotheismus zum Engel degradiert wurde. Weitere Vermutungen sind zunächst nicht erlaubt. Es sei ausdrücklich davor gewarnt, den bar 'naša irgendwie zu kombinieren mit den im selben Kapitel genannten Tieren. Mögen diese auch wie jener aus irgend einer Überlieferung stammen, so können hier doch möglicherweise ganz verschiedenartige Ideenkreise vorliegen, die vielleicht erst durch unseren Verfasser miteinander verbunden sind. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider müßte jedenfalls durch besondere Beweise erhärtet und zur Evidenz gebracht werden, ehe man den Anspruch auf

Glaubwürdigkeit erhebt. Im Daniel stehen die Tiere und der Mensch ganz lose neben einander. Es wird nicht einmal erzählt, daß dieser jene getötet habe[1]. Die Tradition ist eben fragmentarisch, wie auch aus der Notiz über den Kampf der Schutzengel hervorgeht, von dessen Entscheidung wir nichts erfahren. Ebenso wenig hören wir etwas von dem Ursprungsort des Menschen, wir wissen nicht, ob er wie die Tiere aus dem Wasser oder ob er etwa aus dem Himmel kommt, worauf das Fliegen mit den Wolken deutet.

§ 34. Der »Mensch« im IV Esra.

Gleich Daniel schaut Esra (c. 13) den himmlischen Menschen in einem Gesichte, das sich nicht grade durch Deutlichkeit auszeichnet. Er träumt, wie ein gewaltiger Orkan entsteht und aus dem Herzen des Meeres *etwas wie einen Menschen* heraufführt. Der Mensch fliegt mit den Wolken des Himmels, und alles erbebt, was er anschaut. Wohin seine Stimme dringt, da zerschmilzt alles, wie Wachs zerfließt, wenn es Feuer spürt. Ein unzählbares Heer versammelt sich, um den Menschen zu bekämpfen, der einen großen Berg losschlägt und auf ihn fliegt. Als der Ansturm der Feinde erfolgt, rührt der bar ʾnaša keine Hand, kein Schwert, keine Waffe, sondern läßt aus seinem Munde einen feurigen Strom, von seinen Lippen einen flammenden Hauch, von seiner Zunge stürmende Funken ausgehen. All dieses vermischt sich in einander: der feurige Strom, der flammende Hauch und der gewaltige Sturm, und entzündet das herannahende Heer, sodaß im selben Augenblick von den Gegnern nichts weiter zu sehen ist als der Staub der Asche und der Dunst des Rauches. Darnach steigt der Mensch vom Berge hernieder und ruft ein friedliches Heer zu sich. Gestalten vieler Menschen nahen ihm, die einen frohlockend, die anderen traurig; einige sind in Banden, andere führen andere als Opfergaben mit sich.

1. Zimmern KAT.[3] S. 512 Anm. 4 vermutet es. Weil nun, so folgert er weiter (S. 392), die vier Tiere mit dem Zodiakus zusammenhängen, so habe auch »der Mensch« ursprünglich »von einem bestimmten Sternbild am Himmel seinen Ausgang genommen«. Aber ein solches Sternbild kennen wir überdies nicht!

Ehe wir zur eigenen Deutung übergehen, müssen wir den Kommentar betrachten, den Esra selbst hinzufügt: *Wenn du einen Menschen aus dem Herzen des Meeres hast aufsteigen sehen, das ist derjenige, den der Höchste lange Zeiten hindurch aufspart, durch den er die Schöpfung erlösen will* (13 25f.). Der Mensch wird hier ausdrücklich als σωτήρ bezeichnet, obwohl dies Wort in eine ganz andere Anschauungswelt hineingehört. Wo der Mensch aufgespart wird, ist leider nicht gesagt. *Der wird unter den Übriggebliebenen die neue Ordnung schaffen* (V. 26) d. h. den neuen Äon regieren. *Wenn du gesehen hast, wie aus seinem Munde Sturm und Feuer und Wetter hervorging, wie er kein Schwert noch eine Waffe führte, und doch den Ansturm jenes Heeres . . . vernichtete, das bedeutet: siehe, Tage kommen, wo der Höchste die Erdenbewohner erlösen wird. Da wird gewaltige Erregung über die Erdenbewohner fallen, daß sie Kriege wider einander planen* . . . (V. 27—31). Man beachte, daß von diesen Kriegen wider einander vorher im Bilde selbst nicht die Rede war. . . . *Dann wird mein Sohn erscheinen, den du als Mann, der emporsteigt, gesehen hast* (V. 32). Der Mensch, der vorher σωτήρ genannt war, wird hier (V. 32. 37. 52. 14 9) als *Sohn Gottes* bezeichnet. Der Sohnestitel ist in der ganzen apokryphen, außerchristlichen Literatur nur im IV Esra sicher nachweisbar. Nehmen wir noch 7 28f. hinzu, wo von *meinem Sohn, dem Christus,* die Rede ist, so haben wir für diese eine eschatologische Gestalt vier Titel, die ganz verschiedenen Ursprungs sind: den alttestamentlichen *Messias,* den apokalyptischen *Menschen,* den hellenistischen *Heiland* und den synoptischen *Sohn Gottes.* Das ist charakteristisch für die Apokalyptik, die grade deshalb so wenig scharf umrissene Gestalten hat, weil sie die vorhandenen Prädikate fast unterschiedslos verwendet und oft von verschiedenen Personen dieselben Aussagen macht.

Dann wann alle Völker seine (des Menschen) Stimme vernehmen, werden sie alle ihre Länder und wechselseitigen Kriege lassen; so wird sich ein unzählbares Heer an einem Punkte sammeln . . . Er selbst aber wird auf den Gipfel des Zionberges treten. Zion aber wird erscheinen und allen offenbar werden, vollkommen erbaut, wie du gesehen hast, daß ein Berg ohne Menschenhände losgehauen ward (V. 33—36). Der Berg

Zion spielt schon in der Eschatologie des Alten Testamentes eine große Rolle und ist auch hier nicht unpassend. Aber *das Losschlagen des Berges ohne Menschenhände* wird niemand von der Erbauung des himmlischen Jerusalems verstehen, der nicht diese Deutung gelesen hat. Die Allegorie und die allegorische Auslegung sind also auch hier inkonzinn. Hätte der Verfasser des Kommentars die Vision selbst gedichtet, so hätte er seine Gedanken in etwas klareren Bildern ausgedrückt, ohne ihnen darum den mysteriösen Charakter zu nehmen. Er hätte z. B. von »Steinen« reden können, die von einem großen Berge losgeschlagen werden, und hätte z. B. den Bau als ein Auftürmen dieser Steine bezeichnen können. Der uns vorliegende Text aber ist offenbar ohne jede Rücksicht auf die vom Kommentator ausgesprochenen Ideen entstanden. Mit anderen Worten: der Apokalyptiker hat den Stoff der Vision der Überlieferung entlehnt und ihn nach seinem Geschmacke, bald mehr bald minder richtig, gedeutet[1]. *Er aber, mein Sohn, wird den Völkern, die wider ihn gezogen sind, ihre Sünden strafen — die sind dem Wetter gleich —; er wird ihre bösen Anschläge und ihre künftigen Qualen vorhalten — die sind wie das Feuer — dann wird er sie mühelos vernichten durch sein Geheiß — das gleicht der Flamme* (V. 37f.). Die Form dieses Satzes, die wohl dem syrischen Übersetzer zur Last fällt, ist unlogisch. Der Verfasser wollte auch in den beiden ersten Gliedern wie im letzten sagen: die Strafe der Sünden gleicht dem Wetter — die künftigen Qualen gleichen dem Feuer — das mühelose Vernichten gleicht der Flamme, oder noch besser: Dem Wetter gleich, dem Feuer gleich, der Flamme gleich wird er sie strafen, quälen, vernichten. Aber selbst davon abgesehen, paßt die Deutung so schlecht wie nur möglich. Denn wie kann zwischen Feuer und Flamme unterschieden werden? Wie kann jenes die künftige Qual, diese — im Unterschied dazu! — das mühelose Vernichten symbolisieren? Mögen diese Bilder für sich allein immerhin so verstanden werden können, da, wo sie mit einander vereinigt sind und im selben Atemzuge ausgesprochen werden, dürfen sie nicht in dieser Weise differenziert werden. Der Verfasser dieser gepreßten und verfehlten Auslegung kann

1. Vgl. Gunkel (bei Kautzsch) Pseudepigraphen S. 347.

nicht zugleich der Maler jener Vision gewesen sein. Er hat vielmehr die Bilder aus der Tradition übernommen und tiftelt an ihnen herum, was sie wohl bedeuten mögen. Die Vision ist alt, der Kommentar ist jung. Wir haben ein Recht, beide scharf von einander zu sondern und auf eigene Faust ein Verständnis des überlieferten, apokalyptischen Stoffes zu versuchen.

Hier erfahren wir, was wir im Daniel so schmerzlich vermißten: Der Ausgangspunkt des Menschen ist das Wasser. Ebenso wie die Tiere steigt er aus dem Meere hervor. Aber was besagt dieser rätselhafte Zug? Es ist interessant zu beobachten, wie der Verfasser des IV Esra sich bemüht, diese Tatsache zu erklären, die für ihn ebenso sonderbar war wie für uns, die er aber nicht beseitigen konnte oder wollte, weil sie durch die Tradition gegeben war. V. 51f. kommt er noch einmal darauf zurück und bittet Gott um Erleuchtung: *Herr Gott, zeige mir, weshalb ich den Menschen aus dem Herzen des Meeres habe aufsteigen sehen. Er sprach zu mir: Wie niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann niemand der Erdenbewohner meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tages.* Daß diese Deutung nachträglich und künstlich an den Stoff herangebracht ist, bedarf keines Beweises. Wenn der Verfasser wirklich diese Idee im Bilde hätte ausdrücken wollen, so hätte er ja den Menschen können vom Himmel herabkommen lassen, wurde er doch — wenigstens nach Henoch — als präexistent gedacht; denn des Himmels Tiefen kann auch niemand erforschen noch erfahren. Diese gequälte Deutung bestätigt noch einmal auf das klarste, daß der Zug vom Aufsteigen des Menschen aus dem Meere der Tradition entstammt und schon damals, wie es scheint, nicht mehr ganz verstanden wurde. Der Kommentar fügt nachträglich eine Einzelheit hinzu, von der wir vorher nichts gehört haben: Der bar ʾnaša ist nicht allein, sondern hat »Gefährten« bei sich (V. 52), vermutlich das Heer der Engel, die ihn begleiten (Gunkel). Hier tritt uns wieder das Fragmentarische der Tradition entgegen. So ganz nebenbei erfahren wir eine wichtige Einzelheit.

Bruchstückartig ist aber auch der Charakter der ganzen Vision. Wenn der Mensch im Wirbelwind aus dem Herzen des Meeres emportaucht, so erwarten wir nicht, daß er plötzlich

auf den Wolken des Himmels fliegt, es müßte denn geschildert sein, wie sich die Wolken aufs Meer herabsenken oder wie der Sturm den Menschen in die Luft emporrafft. Unmittelbar daran schließt sich eine Beschreibung, wie vor dem Menschen *alle zerschmolzen, die seine Stimme vernahmen,* obwohl erst hinterher von dem unzählbaren Heer die Rede ist, das ihn bekämpft. Noch undeutlicher ist, warum er sich einen großen Berg losschlägt und wie er das macht. Diese Dinge sind überdies im Zusammenhang nicht motiviert. Um diese stilistischen Mängel zu erklären, müssen wir annehmen, daß der hier verwertete Stoff bereits eine längere Geschichte erlebt hat und im Lauf der Zeit seine ursprüngliche Anschaulichkeit eingebüßt hat.

Der Mensch wird hier, wie auch Gunkel betont hat, zum Teil mit Zügen geschildert, die von Jahve entlehnt sind. Wie hier der Mensch, so ist nach Jes. 19 1 Jahve der Wolkenreiter. Wie sonst vor Jahve, so erbebt hier vor dem Menschen alles, was er anschaut (Ps. 104 32), oder zerschmilzt wie Wachs (Mch. 1 4). Das Sichlosschlagen des Berges erinnert an die eschatologische Spaltung des Ölberges (Zach. 14 4). Der feurige Strom und der flammende Hauch finden sich im Alten Testamente zwar nicht genau wieder, rufen aber doch die mythische Beschreibung Jahves Jes. 30 27ff. ins Gedächtnis zurück. Der gewaltige Sturm endlich und der Kampf gegen das unzählbare Heer von Menschen sind für die Theophanie Jahves am Ende der Tage so typisch, daß eine einzelne Stelle nicht angeführt zu werden braucht.

Diese Züge konnten nur dann von Jahve auf den bar ʾnaša übertragen werden, wenn der eschatologische Mensch eine göttliche Gestalt oder ein Engel war. Wir haben gesehen, daß die Engel als Lichtwesen aufgefaßt und dargestellt wurden, und an dem Lichtcharakter des Menschen kann kein Zweifel sein: Vor ihm zerfließt alles wie Wachs, wenn es Feuer spürt; was ihm entgegentritt, wird in den Staub der Asche und den Dunst des Rauches verwandelt vor dem feurigen Strom seines Mundes, dem flammenden Hauch seiner Lippen und den stürmenden Funken seiner Zunge.

Ein solcher Engel, so wird man zunächst glauben, wohnt im Himmel, und es ist daher ganz begreiflich, wenn er die

Wolke zum Fliegen benutzt. Aber merkwürdig ist sein Aufsteigen aus dem Meere. GUNKEL (zu IV Esra 13 52) meint: »Wenn der Stoff mythologischer Art ist, so liegt der Gedanke an einen Gestirngott nahe, der aus dem Meer auftaucht, zum Himmelsberg emporsteigt, seine Feinde mit seinen glühenden Strahlen verbrennt und dann sein Friedensreich stiftet«. Zunächst ist so scharf wie möglich zu betonen, daß hier im IV Esra von einem Gestirngott nicht mehr die Rede sein kann. Denn wenn der Sonnengott auch aus dem Wasser emporsteigt, so wird er doch niemals durch einen Sturmwind daraus heraufgeführt. Noch weniger reitet er auf der Wolke oder schlägt sich einen Berg los. Eine andere Frage ist die, ob die dem eschatologischen Menschen zu Grunde liegende, außerjüdische Gestalt ein Sonnen- oder überhaupt Gestirngott war. Diese Möglichkeit soll nicht geleugnet werden, weil es sich auch im IV Esra (wie im Daniel) um ein Lichtwesen handeln muß. Aber ein strikter Beweis ist nicht vorhanden. Das Aufsteigen aus dem Meere, das überdies nur einmal erwähnt ist und nicht ganz mit dem Fliegen auf den Wolken sich reimen läßt, würde sich auch erklären, wenn dieser Zug sekundär und erst von den Tieren (Dan 7 2f.) entlehnt ist, die durch vier Winde aus dem großen Meere aufgestört werden. Wir würden dann, wie so oft in der Apokalyptik, eine Vermischung zweier Traditionen annehmen müssen.

Jedenfalls aber haben wir eine feste Überlieferung vor uns, die nicht erst von dem Verfasser des IV Esrabuches geschaffen sein kann, die vielleicht schon ihm in verdunkelter Gestalt vorlag. Wir lernen in seiner Eschatologie einen himmlischen Heros kennen, der dieselben Funktionen ausübt, die nach der prophetischen Eschatologie von Jahve verrichtet werden. Beachtenswert ist die verschiedene Nüanzierung in der Auffassung von der Aufgabe des eschatologischen Menschen, die uns hier an manchen Stellen entgegentritt. Während in der Vision Esras das Amt des Weltrichters im Vordergrund, das des Welterlösers im Hintergrund steht, so ist es in der Deutung grade umgekehrt. Das Richten fehlt zwar nicht, aber es verschwindet hinter dem Erlösen. Im Wesen des Menschensohnes sind also beide Seiten vereinigt; je nach der Stimmung wird bald auf die eine bald auf die andere das Hauptgewicht gelegt. Aus

dem Buche Daniel konnten wir nur feststellen, daß der Mensch als Weltherrscher angesehen wurde. Jetzt können wir ergänzend hinzufügen, daß er nicht nur Weltherrscher, sondern auch Weltordner, Welterlöser und Weltrichter ist. Gott selbst zieht sich völlig zurück, er wird immer transzendenter und überläßt alles, was mit der Welt zu tun hat, seinem höchsten Engel, *dem Menschen.*

So tritt die eschatologische Gestalt der Apokalyptik in immer deutlicheren Umrissen hervor. Wie sehr die Schilderung Daniels sich auch decken mag mit derjenigen Esras, so ist doch ohne weiteres klar, wie sehr diese zugleich über jene hinausragt. Von einer Weiterentwicklung danielischer Gedanken kann keine Rede sein, sondern nur von einer Ergänzung fehlender Glieder, von der Ausfüllung einer lückenhaften Überlieferung, ohne daß freilich alle Rätsel gelöst, alle Fragen beantwortet würden. Vor allem ist noch immer die Entstehung der Gestalt des Menschen selbst in tiefes Dunkel gehüllt. Die Figur ist vollkommen fertig, wo sie das Licht der Geschichte erblickt. Obwohl es sich um ein himmlisches, engelhaftes Lichtwesen handelt von so gewaltiger Größe, daß Prädikate und Eigenschaften Gottes ihm beigelegt und göttliche Funktionen von ihm verrichtet werden, wird es dennoch beschrieben *wie ein Mensch.* Zwar gilt dasselbe von dem Gotte Ezechiels (1_{26}), sodaß seine gleichsam göttliche Natur nicht geleugnet werden kann, aber der Name dieser eschatologischen Gestalt ist eben nicht *Gott,* sondern *der Mensch.* Denn das Pronomen *ille* oder *ipse (homo)* ist weiter nichts als der (aramäische) Artikel.

§ 35. Der »Mensch« im Henochbuche.

Von den äthiopischen Namen des Menschensohnes können wir absehen, da sie nicht originell, sondern nach einer fremden Sprache gemodelt sind. Auch hier ist zu betonen, daß das Pronomen *dieser* oder *jener,* wie gewöhnlich übersetzt wird, nur den Artikel vertritt[1]. Der zu Grunde liegende Terminus lautete hier wie im IV Esra בר אנשא *der Mensch,* und nicht etwa *ein Mensch,* was aus der Beschreibung *wie ein Mensch* gefolgert

1. Um sich davon zu überzeugen, lese man ein beliebiges Stück, z. B. c. 67 Flemming.

werden könnte. Für Daniel läßt sich diese klare Benennung zwar nicht belegen, sie muß aber vorausgesetzt werden, da der Christusmensch des Henochbuches ebenso wenig wie der des IV Esra im Anschluß an die Danielstelle entstanden sein kann. Alle drei schöpfen vielmehr aus derselben Quelle, aus der gemeinsamen apokalyptischen Überlieferung.

46 1 heißt es, zunächst in Übereinstimmung mit Dan. 7: *Und daselbst sah ich einen, der hatte ein Haupt der Tage, und sein Haupt war weiß wie Wolle; und bei ihm war ein anderer, dessen Gestalt hatte das Aussehen eines Menschen,* dann aber fährt Henoch fort: *und sein Antlitz war voll Anmut gleich dem eines heiligen Engels.* Aus der Schilderung Daniels und Esras schlossen wir, daß es sich um ein himmlisches, engelgleiches Lichtwesen in menschlicher Gestalt handeln müsse. Hier wird ausdrücklich bestätigt, daß es, obwohl den Menschen, dennoch auch den Engeln ähnlich sei.

Im Anschluß an Dan. 7 vermuteten wir ferner, daß *der Heilige (des Höchsten)* vielleicht ein Prädikat des bar 'naša gewesen sei. Im Henoch erhält er zwar nicht dasselbe Attribut, wohl aber sachlich entsprechende Epitheta: *der Gerechte* (53 6), *der Auserwählte* (40 5. 45 3f. 49 2. 4. 51 3. 5. 52 6. 9. 53 6. 55 4. 61 5. 8. 10. 62 1), *der Auserwählte der Gerechtigkeit und Treue* (39 6). Seine Genossen heißen nicht nur *die Gerechten* oder *die Auserwählten,* sondern auch *die Heiligen* (50 1. 62 8).

Wie er im IV Esra als *Sohn Gottes* gedeutet war, so wird er im Henoch völlig analog als *der Gesalbte* (Messias, Christus) bezeichnet (48 10. 52 4). Als solcher verrichtet er einmal wie im IV Esra die Funktionen des Weltrichters: Er tötet alle Sünder und Ungerechten mit der Rede seines Mundes (62 2), er *wird die Könige und die Mächtigen aufscheuchen von ihren Lagern und die Gewaltigen von ihren Sitzen, und er wird die Zäume der Gewaltigen lösen und die Zähne der Sünder zermalmen. Und er wird Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen stoßen* (46 4f.). *Die Summe des Gerichts ward ihm, dem Menschensohn, übergeben, und er läßt verschwinden und vertilgt die Sünder vom Antlitz der Erde und die (Dämonen), welche die Welt verführt haben* (69 27). Ebenso vernichtet er den Azazel und seine ganze Sippschaft und sein ganzes Heer im Namen des Herrn der Geister (55 4). Zweitens ist der Mensch

nicht nur Weltrichter, sondern auch Weltherrscher. Wie ihm nach Dan. 7 Macht, Ehre und Herrschaft in alle Ewigkeit verliehen wird, so sitzt er nach dem Henochbuche auf dem *Thron der Herrlichkeit* (55_4. 62_5. $69_{27. 29}$), der ursprünglich dem Hochbetagten zukommt (47_3. 60_2. 62_2). Das Haupt der Tage gibt sein Regiment ab an den Menschen: *Und der Herr der Geister hat seinen Auserwählten auf den Thron der Herrlichkeit gesetzt, und er wird alle Werke der Heiligen oben im Himmel richten, und ihre Taten werden auf der Wage gewogen werden* (61_8). *Und der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Throne sitzen, und alle Geheimnisse der Weisheit werden den Gedanken seines Mundes entströmen; denn der Herr der Geister hat es ihm gegeben und hat ihn verherrlicht* (51_3). Fortan rufen alle Engel mit einer Stimme: *Gepriesen sei er, und gepriesen sei der Name des Herrn der Geister immerdar und bis in Ewigkeit* (61_{11}). Anderswo wird der Auserwählte ebenfalls vor dem Herrn der Geister genannt: *Es werden niederfallen vor ihm (dem Menschensohne) und anbeten vor ihm alle, die auf Erden wohnen, und sie werden preisen, rühmen und lobsingen dem Herrn der Geister* (48_5). Was wir schon aus Daniel und deutlicher aus IV Esra gelernt haben, wird hier noch einmal in voller Schärfe zum Ausdruck gebracht: Gott wird gänzlich transzendent und tritt zurück, während der Christusmensch als Weltrichter des alten und als Weltherrscher des neuen Äons in den Vordergrund tritt.

So weit reicht die Übereinstimmung mit Daniel und IV Esra. Im Buche Henoch kommen einige neue Züge hinzu, die wir bei jenen entweder gar nicht oder nicht klar ausgesprochen finden. Dahin gehört vor allem die Präexistenz des Menschen. *Bevor die Sonne und die Zeichen geschaffen wurden, bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, ist sein Name vor dem Herrn der Geister genannt worden* (48_3). Sein *Name* heißt seine *Person,* wie aus 70_1ff. hervorgeht: *Und darnach geschah es, daß sein (Henochs) Name bei seinen Lebzeiten zu jenem Menschensohne und zu dem Herrn der Geister erhöht wurde, hinweg von denen, die auf Erden leben.* Der Mensch ist also das erstgeschaffene, vor aller Welt existierende Urwesen. Da er sich durch Gerechtigkeit und Treue ausgezeichnet hat (39_6), so ist er dem entsprechend belohnt worden. *Dies ist der*

Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze des Verborgenen offenbart, weil der Herr der Geister ihn auserwählt hat, und dessen Los vor dem Herrn der Geister den Sieg davongetragen hat durch Gerechtigkeit in Ewigkeit (46 3). Um seiner Gerechtigkeit willen *ist er auserwählt und verborgen worden vor ihm, ehe die Welt geschaffen wurde und bis in Ewigkeit* (48 6). *Seine Herrlichkeit währt von Ewigkeit zu Ewigkeit, und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. Und in ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist, der Einsicht verleiht, der Geist der Lehre und der Kraft* (49 2f.). *Er wird für die Gerechten ein Stab sein, daß sie sich auf ihn stützen und nicht fallen* (48 4). Weil er gerecht ist, darum eignet er sich vor allem zum Weltrichter.

Seit Ewigkeit präexistent, ist der Mensch *von Anfang an verborgen* (62 7) und *beherrscht alles Verborgene* (62 6). Wo haben wir uns *das Verborgene* zu denken? Der Engel, der den Henoch führt, zeigt ihm, *was im Verborgenen ist: das Erste und das Letzte, im Himmel hoch oben und unter der Erde in der Tiefe, an den Enden des Himmels und an den Grundfesten des Himmels* (60 11). Da der Apokalyptiker den Menschen beim Herrn der Geister sieht, so kommt die Gegend unter der Erde nicht in Betracht. Nur der Himmel kann der Ort sein, wo der Mensch verborgen wird. Genauer ist es vielleicht da, wo die Wohnungen der Heiligen und die Ruheplätze der Gerechten sind (39 5f.), wo die Erzväter und die Auserwählten von uralten Zeiten her weilen, wohin auch Henoch entrückt wird (70 1. 4), wo die Quelle der Gerechtigkeit, umgeben von vielen Quellen der Weisheit (48 1f.) und wo der Garten des Lebens (61 12) liegt. Dort ist der Mensch *vor dem Herrn der Geister* verborgen, um erst am Ende der Tage offenbar zu werden. Nur einigen Auserwählten ist er bereits bekannt (48 7. 62 7). Frommen Männern wie Henoch war es schon in diesem Leben vergönnt, auf ihren Himmelsreisen ihn zu schauen, die Patriarchen und heiligen Urväter sind gleich nach ihrem Tode zu ihm entrückt (70), aber in die Erscheinung tritt er erst nach dem Verlauf dieses Äons, um die Gerechten zu belohnen und die Gottlosen zu strafen und dann an der Stelle des Herrn der Geister die Weltherrschaft zu übernehmen.

Nicht verständlich ist 49 3, wo von dem Menschen gesagt wird: *In ihm wohnt der Geist der Weisheit, und der Geist, der Einsicht verleiht, der Geist der Lehre und der Kraft, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.* BEER (bei KAUTZSCH) fügt als Erklärung hinzu: »Der Messias verwirklicht die eschatologische Hoffnung der entschlafenen Frommen«. Aber von einer »Hoffnung« ist im Text keine Rede. VOLZ (S. 17) meint: »Die natürlichste Erklärung ist wohl die, daß sich zu dem Geist der Weisheit und dem Geist der Einsicht und dem Geist der Lehre und der Kraft noch der Geist einer anderen Eigenschaft gesellt, die speziell für die entschlafenen Frommen Bedeutung hat; dies ist am allgemeinsten der Geist der Daseinskraft, der Existenzfähigkeit; des Lebens, also hätte der Ausdruck den Sinn: im Messias wohnt der Geist, durch den er den entschlafenen Frommen Fortdauer nach dem Tod zu geben vermag«. Aber dann würde man nicht einen »Geist der Toten«, sondern einen »Geist des Lebens« erwarten. Sicher ist, daß hier mit dem Zitat aus Jes. 11 2 eine fremde Tradition verschmolzen ist. Der Wortlaut besagt ebenfalls ganz klar[1], daß in dem Messias der Geist der entschlafenen Frommen wohnt. Ihn gewissermaßen als Aufbewahrungsort der Gerechten zu denken, geht deshalb nicht, weil es in diesem Falle »Geister« heißen müßte. GUNKEL (mündlich) schlägt vor, die Worte als animistische Vorstellung aufzufassen. In ihm inkorporiert sich der Geist der Entschlafenen. Das kommt dem Text am nächsten.

In dem wohl später angehängten Schlußkapitel (c. 71) der Bilderreden und im slavischen Henochbuche wird der Urvater Henoch, wie man vermutet hat, mit dem himmlischen Menschen identifiziert. Nach seiner Entrückung begrüßt ihn der Hochbetagte mit den Worten: *Du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist; und Gerechtigkeit wohnt über dir und die Gerechtigkeit des betagten Hauptes verläßt dich nicht . . . Er ruft dir Heil zu im Namen der künftigen Welt, denn von dort aus ist das Heil ausgegangen seit Erschaffung der Welt, und so wird es auch dir zu teil werden immerdar und in alle*

1. An eine Textkorruption ist nicht zu denken, da der Ausdruck *οἱ μετ' εὐσεβείας κοιμώμενοι* auch II Makk. 12 45 begegnet. Darnach ist hier vielleicht zu verstehen: der Geist, der zum Martyrium befähigt?

Ewigkeit. Und alle werden auf deinem Wege wandeln, da die Gerechtigkeit dich nimmermehr verläßt; bei dir wird ihre Wohnung sein und bei dir ihr Los und von dir werden sie sich nie und in alle Ewigkeit nicht mehr trennen (71 14ff.). Da dasselbe teilweise vom Menschensohn ausgesagt wird (vgl. 49 2. 39 6ff.) und da Henoch hier direkt mit dem überall sonst technischen Titel *Mannessohn* angeredet wird, so ist es nicht unmöglich, daß der Verfasser dieses Kapitels beide Gestalten mit einander identifizierte. Aber wahrscheinlicher ist eine andere Auffassung: Henoch erhält hier das höchste Ruhmes- und Ehrenprädikat, das der Apokalyptiker überhaupt zu vergeben hat. Diese Epitheta, die ursprünglich einer bestimmten Gestalt angehörten, haben sich später von ihr gelöst und können nun auf jede halbgöttliche Person übertragen werden. Da Henoch in alle Geheimnisse der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft eingeweiht ist, da er Himmel, Erde und Unterwelt kennen gelernt hat und nichts vor ihm verborgen ist, so ist es ganz begreiflich, daß man diesem Mysten und Weltenwanderer die Prädikate des Menschensohnes beigelegt hat. Noch allgemeiner heißt es II Hen. 64 4f.: *Und nun segne du deine Söhne und alles Volk, damit wir heute verherrlicht werden vor deinem Angesicht, weil du vor dem Angesicht des Herrn verherrlicht wirst in Ewigkeit, da dich der Herr auserwählt hat mehr denn alle Menschen auf Erden und hat dich gesetzt zu einem, der niederschreibt seine Geschöpfe, die sichtbaren und die unsichtbaren, und der wegnimmt die Sünden der Menschen und der hilft den Kindern seines Hauses.* Hieraus kann man noch weniger auf eine Identifikation Henochs mit dem Menschensohne schließen.

Wir haben gesehen, um das Gesagte zusammenzufassen, wie in der Apokalyptik *der Mensch* die Rolle des eschatologischen Helden spielt. Er ist kein blasses Schemen, kein abstraktes Symbol, keine Personifikation Israels, sondern eine konkrete, lebendige Figur, ein Engel, um den sich eine reiche Tradition gruppiert hat. Von Ewigkeit her präexistent, vor aller Welt geschaffen, ist der Menschensohn um seiner Gerechtigkeit willen von Gott auserwählt worden, um zunächst vor ihm in der Verborgenheit des himmlischen Paradieses zu leben, um dann am Ende dieses Äons die Welt zu richten und zu erlösen, um endlich den neuen Äon zu bilden, zu ordnen und im

Namen Gottes zu regieren. Kurz gesagt: Der Menschensohn ist eine eschatologische Gestalt und bezeichnet den präexistenten Weltrichter und Weltherrscher.

Wir dürfen ihn eine Parallelfigur zum Messias nennen, sofern beide eschatologische Bedeutung haben. Aber keineswegs haben wir ein Recht, beide ohne weiteres zu identifizieren. Denn so nahe sie auch einander stehen, so sehr sind sie zu gleicher Zeit von einander unterschieden. Der Messias ist der künftige König aus Davids Haus, von Vater und Mutter geboren, deren Geschlechtsregister vorgelegt werden können. Der Menschensohn wird zwar an einigen Stellen Messias genannt, ist aber niemals als Davidide bezeichnet. Der Messias ist eine irdische, der Menschensohn eine himmlische Gestalt. Beide haben von Hause aus nichts mit einander zu tun, sondern haben einen ganz verschiedenen Ursprung. Eine innerisraelitische Entwicklung ist unmöglich. Denn aus dem Davididen kann niemals ein Engel werden oder doch nur so, daß er mit einer fremden Gestalt verschmolzen wird, weil mythische Vorstellungen in historischer Zeit nicht genuin entstehen.

Der Menschensohn muß also aus der Fremde stammen, wie die ganze apokalyptische Eschatologie aus der Fremde gekommen ist. Denn anders als bei den Propheten wird das Unheil als eine einheitliche und universale Katastrophe (Weltbrand) geschildert, das Heil direkt als Wiederkehr des Paradieses bezeichnet. Zwischen beiden bildet die Auferstehung von den Toten das organisch verbindende Mittelglied. Diese drei Dinge, die bei den Propheten nur undeutlich und lückenhaft als letzte Trümmer eines großen Baues nachweisbar sind, erscheinen bei den Apokalyptikern als ein stattliches, festgefügtes Haus. Die Wiederherstellung des Ursprünglichen war nur möglich, wenn das mythische Urmuster von irgendwoher bezogen werden konnte. In diesen Zusammenhang paßt die himmlische Gestalt des Menschensohnes ausgezeichnet hinein.

Die Herübernahme aus der Fremde war nur möglich, wenn sie an Gegebenes und Vorhandenes anknüpfen konnte. Nun haben wir gesehen (vgl. o. S 285), daß die eschatologische Figur der Prophetie keineswegs einheitlich war. Sie enthält neben dem Messiasgedanken vom künftigen Davididen mythische

Elemente, die von der Geburt eines göttlichen Heilandes und von einem Gottkönige handeln. Wie wir damals annehmen mußten, daß eine ausländische göttliche Gestalt mit dem Davididen kombiniert und verschmolzen sei, so stehen wir hier genau vor derselben Tatsache abgesehen davon, daß die Vereinigung der Menschensohntradition mit der des Davididen in der Apokalyptik noch nicht erfolgt, sondern erst später eingetreten ist. Was liegt näher als die Vermutung, ein und dieselbe Gestalt sei zum ersten Male lange vor der prophetischen Zeit und zum zweiten Male kurz vor der christlichen Zeit nach Palästina gewandert, habe sich dort mit einheimischen Größen vermischt und sei allmählich umgewandelt worden (Gunkel)?

Nachdem wir dies sachliche Resultat gefunden haben, kehren wir zum sprachlichen zurück. Es wurde von vorneherein betont, der Mensch als Messiasname könne nur als eine Abkürzung verstanden werden. Eine Auswahl unter den verschiedenen Möglichkeiten: *Wolkenmensch, oberer Mensch, Himmelsmensch, Urmensch* war a priori nicht zu geben. Wie wir jetzt gelernt haben, treffen alle diese Bezeichnungen auf die behandelte Gestalt zu; alle sind im letzten Grunde identisch und haben eschatologischen Sinn. Auf den Urmenschen weist allerdings in der Apokalyptik nichts Besonderes hin, abgesehen vielleicht von I Hen. 49 3, wonach sich der Geist der in Gerechtigkeit Entschlafenen im Menschen inkorporiert. Wenn diese Exegese richtig ist, würde man nur an den Urmenschen denken dürfen. Zwingender als dies Argument scheinen mir die allgemeinen Erwägungen, die bereits oben beim Messias (S. 289) angestellt sind: Zum Anfänger der neuen Welt, zum Herrscher des wiederkehrenden Paradieses eignet sich am besten die vergötterte Gestalt des ersten Menschen. Grade der erste Mensch, der zum ersten Toten geworden ist, übt, wie hier hinzugefügt werden mag, mitunter auch das Amt und die Funktionen des Totenrichters aus[1]. In der Apokalyptik haben wir das deutliche Bild eines Gerichtes und eines Richters, der auf seinem Throne sitzt, die geöffneten Gerichtsbücher vor sich oder die Wage in seiner Hand. Bald wird der Hochbetagte (Dan.

1. Oldenberg: Rel. des Veda S. 541.

7 2ff.), bald aber auch der Menschensohn (I Hen. 61 8) in dieser Weise dargestellt.

So dürfte BOUSSET mit seiner Auffassung Recht behalten, der Mensch sei eine Abkürzung für den ersten Menschen. Wenn wir nun aber weiter fragen, woher diese eschatologische Gestalt des Urmenschen stamme, so können wir darauf keine Antwort geben. Zwar weist manches, wie BOUSSET mit Recht betont, nach Persien hin. Die Übereinstimmungen zwischen der jüdischen und iranischen Eschatologie sind so groß und so frappant, daß eine Analogie ausgeschlossen ist, daß vielmehr eine Abhängigkeit der einen von der anderen notwendig angenommen werden muß: Hier wie dort haben wir eine mit Dualismus verbundene Eschatologie, hier wie dort einen Weltuntergang, der speziell als Weltbrand gedacht wird, hier wie dort eine Auferstehung der Toten, ein allgemeines Gericht, ein neuer Äon. Die kleinen Differenzen, die namentlich von SÖDERBLOM herausgestellt sind, werden völlig aufgewogen durch die zahlreichen Berührungen im Einzelnen. Neuerdings hat DARMESTETER die These durchzuführen versucht, die iranische Eschatologie sei von der jüdischen abhängig. Diese Anschauung ist unmöglich, da die jüdische Eschatologie nicht autochthon sein kann, wie ich an vielen Stellen zu beweisen mich bemüht habe. BOUSSET möchte speziell den persischen Urmenschen *(Gayōmarṯ)* für das mythische Vorbild des Menschensohnes halten. Aber Gayōmart hat, so weit wir wissen, niemals eine eschatologische Rolle gespielt. Die Umbiegung dieser Gestalt ins Eschatologische kann aber nicht auf jüdischem Boden vollzogen sein. BOUSSET muß mit einer Unbekannten rechnen, indem er auf die allerdings bedeutsame Tatsache aufmerksam macht, daß »es unter den iranischen Religionsanhängern eine Sekte gab, die sich nach dem Urmenschen *Gayomarthier* nannte« (Rel. S. 348). Gayōmart muß in ihrem System eine besondere, hervorragende Stelle eingenommen haben, aber leider erfahren wir aus der Notiz Šahrastânis nichts Genaueres darüber[1]. Es ist möglich, es ist auch nicht möglich, daß der Urmensch bei

---

1. THEODOR HAARBRÜCKER: Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Schahrastânis Religionspartheien und Philosophenschulen. Halle 1850. Teil I, S. 276 f.

ihnen eine eschatologische Größe war. Wer will das entscheiden?

Ich verzichte einstweilen auf genauere Aussagen und begnüge mich mit der Tatsache, daß der Urmensch nicht-jüdischen Ursprungs ist. Später hoffe ich Gelegenheit zu finden, die Gestalt des Urmenschen im Zusammenhang und im Unterschied von der Adams weiter durch die gnostischen, manichäischen, mandäischen, kabbalistischen Schriften hindurch zu verfolgen. Man wird es begreifen, daß ich hier abbreche. Denn eine solche Einzeluntersuchung hat nur dann Wert, wenn sie in den breiten Rahmen der »Gnosis« überhaupt hineingestellt wird. Dazu müssen die einzelnen »gnostischen« Systeme und Schriften zergliedert und auf ihre heterogenen Bestandteile hin analysiert werden. Ehe aber diese Arbeit in Angriff genommen werden kann, wird es mein erstes Ziel sein, einen kritischen und einigermaßen lesbaren Text der jüdisch-christlichen Pseudepigraphen zu schaffen, an dem es bisher trotz der mancherlei schätzenswerten Vorarbeiten vielfach noch fehlt, und ihn mit fortlaufenden Einzelerklärungen und zusammenfassenden Untersuchungen zu versehen.

In den synoptischen Evangelien ist, um noch in Kürze auf das Neue Testament einzugehen, an manchen Stellen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* einfach Messiastitel, nicht mehr und nicht weniger, z. B. Luk. 18₃₁: *Und es wird alles in Erfüllung gehen, was geschrieben ist durch die Propheten über »den Menschen«.* An vielen anderen Stellen aber ist der Mensch deutlich als der eschatologische Weltrichter und Weltherrscher geschildert. Man vergleiche z. B. Matth. 13₄₁: *»Der Mensch« wird seine Engel ausschicken, und sie werden aus seinem Reiche zusammenlesen alle Ärgernisse und die den Frevel tun, und werden sie in den Feuerofen werfen, da wird sein Heulen und Zähneknirschen.* Oder Matth. 19₂₈: *Wahrlich, ich sage euch, ihr, die ihr mir folget, werdet in der neuen Welt, wenn der Sohn des Menschen sitzt auf dem Thron seiner Herrlichkeit, ebenfalls auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels.* Dagegen ist der Gedanke der Präexistenz des Menschen bei den Synoptikern verloren gegangen, er hat sich nur bei Johannes erhalten: *Und es ist niemand in den Himmel aufgestiegen, außer der vom Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen,*

der im Himmel ist (Joh. 3 13). *Wenn ihr nun schauet des Menschen Sohn dahin aufsteigen, wo er zuvor war* (Joh. 6 62)?

Paulus gebraucht zwar den Ausdruck *Menschensohn* nicht, er kennt aber diese Gestalt unter anderem Namen. Während ferner bei den Synoptikern (ebenso wie in den Pseudepigraphen) Messias- und Menschensohntradition nur lose mit einander verknüpft sind, ist bei Paulus eine organische Verbindung beider hergestellt. Nach ihm ist der Christus *aus Davids Samen nach dem Fleisch,* aber *gesetzt zum Sohn Gottes mit Macht nach dem Geist* (Röm. 1 3). Der Sohn Gottes wird hier als ein höheres, himmlisches Wesen (nach Art des Menschensohnes) vom Davididen unterschieden, aber Christus war eben beides: auf Erden ein Davidide, vor seiner Menschwerdung (Phil. 2 5ff.) und nach seiner Erhöhung Sohn Gottes. Paulus scheint auch den Zusammenhang der himmlischen Messiasgestalt d. h. des Titels Menschensohn mit dem Urmenschen noch zu kennen, da er I Kor. 15 45 nicht einfach beide parallelisiert und gegenüberstellt: *es ward der erste Mensch Adam zu lebendiger Seele, der letzte Adam zu lebendig machendem Geist,* sondern sogar polemisierend hinzufügt: *Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische, und hernach das Geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel.* Es muß also noch zu seiner Zeit Leute gegeben haben, nach deren Theorie der erste Mensch ein himmlisches Wesen war.

I. Sachverzeichnis.

II. Stellenverzeichnis.

Altes Testament.

Gen.

Pseudepigraphen und Apokryphen

[nach Kautzsch zitiert].

IV Esra

I (= äth.) Henoch [ed. Flemming]

II (= slaw.) Henoch

Jubiläen

Psalmen Sal.

Sap. Sal.

Sibyllinen

Jesus Sir.

Test. XII Patr.

Tobit

Neues Testament.

Matth.

Mark.

Luk.

Joh.

Act.

Röm.

III. Namenverzeichnis.




32101 066133891

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
NOV [illegible]	JUN 1[illegible]		


Princeton University Library
32101 066133891